

فقه الواقع
في التراث السياسي الإسلامي
نماذج فقهية وفلسفية واجتماعية



سلسلة الفقه الاستراتيجي (٢)

مدحت ماهر الليثي





الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

هذا الكتاب

تهدف سلسلة الفقه الاستراتيجي إلى تقديم أطروحات تسعى إلى رأب الصدع بين الأساس المعرفي الإسلامي.. والوعي الحضاري المعاصر بمنجزاته النظرية مع نقدها - ونقضها حين يلزم ذلك - والانطلاق بهما لاستشراف نهضة في عالم يفرض تحديات - بمثلما يتيح فرصاً - للأمة الإسلامية على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بشكل منهجي يجيد لغة الأصول ولسان العصر.

نحاول في هذه السلسلة تقديم إسهامات فكرية تساعد على بناء أدوات منهجية يمكن من خلالها إعادة صياغة العقل المسلم وإعادة قراءة الواقع من خلال ما تمثله هذه الأطروحات من أدوات ومعايير، والغاية هي تكوين عقول استراتيجية عمرانية تدرك وتمتلك أدوات التفكير المنهجي الشرعي بعمقها الاجتهادي التنزيلي، وتنفتح في الوقت نفسه على مستجدات العلوم الاجتماعية بمستوياتها النقدية لإحداث مقاربة حقيقية تُقرأ فيها هذه العلوم في ضوء تصوّرات الوحي وسننه ومقاصده وقواعد شريعته لإحداث التفاعل المطلوب وتحقيق شهود الأمة المعرفي العالمي.

وأملنا في سلسلة الفقه الاستراتيجي أن نعيد ترسيم خرائط العلوم الإسلامية ليتمكن العقل المسلم من إصلاح واقعه بإنتاج نماذج عمران متكاملة في الحياة محققة السعادة العاجلة والآجلة، والفهم العميق لسنن الله وآياته في النفس والمجتمع والكون.

الثمن: ١٦ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-093-9



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت ـ القاهرة ـ الدار البيضاء

المكتب الرئيسي ـ بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ ـ ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

فقه الواقع
في التراث السياسي الإسلامي
نماذج فقهية وفلسفية واجتماعية

رسالة مقدمة للحصول على درجة الماجستير في
العلوم السياسية، جامعة القاهرة ـ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية
قسم العلوم السياسية

إشراف: د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل
أستاذ النظرية السياسية والفكر السياسي
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية
جامعة القاهرة، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م

سلسلة الفقه الاستراتيجي؛ ٢

فقه الواقع
في التراث السياسي الإسلامي
نماذج فقهية وفلسفية واجتماعية

مدحت ماهر الليثي

المستشار العلمي
د. هبة رءوف عزت

محرر السلسلة
أحمد عبد الجواد زايدة





الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الليثي، مدحت ماهر

فقه الواقع في التراث السياسي الإسلامي: نماذج فقهية وفلسفية واجتماعية/ مدحت ماهر الليثي؛ المستشار العلمي هبة رءوف عزت؛ محرر السلسلة أحمد عبد الجواد زايدة.

٥٦٠ص. (سلسلة الفقه الاستراتيجي؛ ٢)

بيليوغرافية: ص٥٣٩ ـ ٥٥٨.

ISBN 978-614-431-093-9

١. التراث الإسلامي. ٢. الفقه الإسلامي. ٣. علم الاجتماع الإسلامي. ٤. الفلسفة الإسلامية. ٥. الإسلام والسياسة. أ. عزت، هبة رءوف (المستشار العلمي). ب. زايدة، أحمد عبد الجواد (محرر السلسلة). ج. السلسلة. د. العنوان.

297

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب العرداتي

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabiyanetwork.com

القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت

هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢

E-mail: info@arab-network.org

الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول

هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠

E-mail: info-ma@arab-network.org

المحتويات

القسم الثاني

في المدخل الفلسفي لتصوير الواقع السياسي

القسم الثالث

في المدخل التاريخي والعمراني

(مدرسة ابن خلدون)

قائمة الأشكال

مقدمة

هذه الدراسة العلمية بحث رصين في الماهية والمنهاجية، ماهية السياسة في تصور الفقهاء والفلاسفة والمؤرخين المسلمين، ومنهاجية دراسة المجال السياسي في علاقته بمجالات الحياة الاجتماعية والعسكرية والعمرانية.

وهو بحث في منطق التقدير والتدبير والتغيير، التقدير للواقع والتدبير لعلاقات القوة والحقوق، وما يطرأ عليه من تحولات قد تصل إلى خلو الزمان من إمام وجهل الناس بالشريعة.

تتنوع نماذج الأنساق الفكرية في هذا البحث بين الأصولي والفقيه والفيلسوف والمؤرخ، وتتعدد أدوات الاقتراب من الظواهر ومناهج التناول، لكن يجمعها الوعي بحاكمية المرجعية على الواقع وقدرة الأخير على إنشاء أسئلة جديدة تستلزم الاجتهاد وتستدعي تنوّع أدوات المعالجة.

هل كان لدى المسلمين فكر سياسي ونظرية للدولة يمكننا اليوم إعادة إحيائها؟

ليس هذا هو السؤال الذي تبحث فيه هذه الدراسة، بل تبحث في كيفية إدراك كلٍ من العالم في أصول الفقه والفقيه والفيلسوف والمؤرخ الواقع، وكيف يستخلص أدواته المنهاجية.

هذه دراسة في المنهج وعلى الرغم من تبدل الوقائع أو تكرارها بصيغ أكثر تعقيداً يبقى المنهج هو الدرس المستفاد والعقلية العلمية هي النموذج الذي يستحق النظر والفهم.

ليست دولة الحداثة التي تهيمن اليوم هي الدولة التي كان يقصدها الخطاب الفقهي والفكري الإسلامي التراثي، فقد قصد بالدولة الملك

والسلطة، لكن أسئلته تظل هي الأسئلة الجوهرية التي ظل العقل الإنساني يبحث فيها ويتلمس إجاباتها على الرغم من تنوع الأنظمة وأنماط السلطة والسلطان.

وإذا كان الفقه ـ في اصطلاح فقهاء الإسلام «هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية»، وموضوعه هو «الحكم الشرعي»، فإن السياسة كما أدرك الجويني معظمها من «المظنونات» والاجتهاد فيها لا شك كما نعلم يدور مع مستجدات، وإدارة للتنازع والأزمات، لذلك فتزويد الفقيه والمفكر بالأدوات المنهاجية والاجتهادية هو أهم ما يمكن أن يعينه على التعامل مع المجال السياسي. هذا العقل المتشرب بالوحي الذي يعرف زمانه هو الذي ينتج الفهم العميق والتدبير الدقيق ويوازن مصالح الأمة من أجل إقامة موازين العدل، وسعادة الدنيا والآخرة التي هي غاية السياسة كما يُذكرنا الفارابي.

ولم يكن انشغال الفقيه بالسياسة انشغالاً بالإدارة والبنيان فقط، بل كان بالأساس انشغالاً باستكمال أسس العمران، وكما وعت عقول كل نماذج الفقهاء الذين درسهم الباحث (الماوردي والجويني وابن تيمية) وأهل الفلسفة (الفارابي) وأهل التاريخ الاجتماعي (ابن خلدون) فإن هذا العمران لا يقوم فقط بهيكل للسلطة بل بمنطق للاجتماع والتمدن صعوداً وهبوطاً مع منظومة القيم والروابط الاجتماعية وطبيعة الفضائل التي يؤمن بها الناس وفهمهم لشرع الله أخلاقاً ومعاملات وأحكاماً.

أما العمل المنهجي فهو الاكتساب والاجتهاد الذي عُرف بـ«الاستنباط»؛ أي استخراج الحكم الشرعي من الدليل التفصيلي لتنزيله كي يُصلح واقع الناس. ومنهج هذا العمل يعتمد على معارف وأدواتٍ هي عبارة عن: مبادئ عقدية، وقواعد ومعارف لغوية، وقواعد فقهية ـ لذلك كان من الأهمية بمكان فهم أصول الفقه وليس الحصاد الفقهي فحسب.

وكما لاحظ الباحث فقد مثّل علم «أصول الفقه» ـ وفق مفهوم علماء المسلمين للعلم والمنهج ـ نموذج المنهج العلميّ في التفكير الفقهي والبحث التشريعي، وترسخت العلاقة بينه وبين علم الفقه، وصارت كالنسبة بين البناء وأساسه، كما منحت هذه العلاقة الفقهَ الإسلامي ما يتميز به من سمتي

الثبات والحركة، والصلاحية العابرة للمكان والزمان والأشخاص والأحوال.

لكن من الدروس المستفادة من هذه الدراسة أيضاً خلاف البحث في المنهج هو أهمية فهم التصنيف والتبويب، فقد وضع العقل عبر التاريخ بعض المفاهيم تحت عناوين مختلفة وصنفها تصنيفاً متفاوتاً، ولعل بعض الاجتهاد ينبغي أن ينصرف ليس فقط لتجديد الأدوات ولا لمتابعة المستجدات بل أيضاً لمراجعة التصنيفات وخرائط المفاهيم وتقاطعات العلوم وإعادة ترسيم حدودها.

ما غاب عن هذه الدراسة هو باب الفطرة والرحمة، وربما لو ضم الباحث نموذج أبي حامد الغزالي لاكتملت الرؤية، فالسياسة تبني على فهم الطبيعة الإنسانية، وهذه عندنا في التراث أبواب تحدث فيها فقهاء لهم باع في الأصول مثل الإمام الغزالي، تلميذ الجويني ووارث علمه. وليس المقصود هنا هو الرحمة بالمعنى الاجتماعي بل أيضاً ارتباط الرحمة والأخلاق بمقاصد المنظومة السياسية، أي ما نسميه اليوم «أنسنة السياسة» خارج منظومة القوة، وهو ما يدخل أيضاً في باب الفلسفة العملية كما أوضح الفارابي، وربما يستدرك الباحث ذلك في الطبعة الثانية ويواصل نظره ومقارناته.

وليس هذا بحثاً نظرياً فحسب، بل هو في الحقيقة تفاعل العقل مع واقعه، فلم يكن الفقهاء أبداً منعزلين يبحثون من مكان بعيد أو قَصيّ، بل كان معظمهم قضاة وأهل سفارة ونِظارة، فمنهم من جاهد بقلمه فتشدد في النصيحة كالجويني، ومنهم من مارس السياسة كابن خلدون ومنهم من جاهد بسيفه ومات في سجنه كابن تيمية.

وقد كان سيف الوقت سبباً في إنهاء الباحث دراسة الماجستير هذه تحت إشراف أستاذه سيف الدين عبد الفتاح أستاذ العلوم السياسية في جامعة القاهرة، واضطره اتساع خارطة الفقه السياسي الموروث، وتداخله مع سائر أصناف الكتابة التراثية في العقيدة والحديث والتفسير والأدب والتاريخ والأخلاق والنصيحة، إلى إعطاء الأولوية للتصنيف الفقهي المتخصص في الحقل السياسي، فرجع إلى كتب السياسة الشرعية تحديداً، لكن لأن الدرس المستفاد هو المنهج، فنحسب أن دراسة مطلوبة أيضاً في ملامح النظر

السياسي في كتب المنهج الأصلية، وكذلك رسماً لخرائط المفاهيم ذات الصلة ببحث المجال السياسي من كتب الأصول. فكيف نقرأ للجويني والماوردي فقط **الغياثي والأحكام السلطانية** ولا نطالع **البرهان في أصول الفقه**، ولا **نهاية المطلب في دراية المذهب في الفقه**؟ وكيف نفهم ابن تيمية من دون أن ننهل من النظرية السياسية في **درء تعارض العقل والنقل**، وهكذا.

تبقى ثلاث ملاحظات عامة تحتاج من الباحث والجماعة العلمية إلى عناية في المستقبل:

- تفعيل النظر في دور الأمة في المجال السياسي، وقد تعرضت الدراسة لذلك لكن ربما هو يحتاج إلى دراسة منفردة تجمع شتات ما كتبه الفقهاء عن سلطان الأمة بمثل ما اهتمت الدراسات بنظرية الإمامة. فقد طغى الاهتمام بالإمامة على باقي مساحات الخيال السياسي الفقهي بمثل ما طغى في النظريات المعاصرة الاهتمام بالدولة على ما عداها، وحجب هذا لفترة طويلة النظر في ديناميكيات الفعل السياسي قديماً وحديثاً.

- محاولة عبور الفجوة اللغوية، فالباحث يأتي من حقل العلوم السياسية وهذه رسالة ماجستير في العلم، لكن لغته الفقهية تجعل الاستفادة منها من قِبل طلاب العلوم السياسية أمراً عسيراً، وهذه مسألة تحتاج إلى رعاية كي لا تكون هذه الدراسات العميقة خارج التيار العام للنقاش النظري ليس فقط في العالم الإسلامي بل على مستوى حقل النظرية السياسية عالمياً وهذا مهم.

- محاولة النظر في الروابط بين واقع الفقهاء وواقع الأمة اليوم، فهناك ثوابت وهناك متغيرات، ودور الباحث هو تجسير هذه الفجوات وبيان الأشباه والنظائر في الأحوال، فنحن في النهاية بشر نعيش في العالم نفسه وندور من أفلاطون إلى شيشرون إلى كونفوشيوس إلى الجويني وورلز وتشارلز تايلور في دوائر متقاطعة. ما علاقة مفهوم الملة عند الجويني بجدل تايلور حول العلمانية؟ وماذا يمكن أن يتعلم غادامير في **الحقيقة والمنهج** من ابن تيمية في **درء تعارض العقل والنقل**؟. . . وهكذا. وربما لو تجاوزنا دراسة الفقهاء للبحث في المسائل والأسئلة الكلية تكون الفائدة في المستقبل أكبر.

بقيت تحية واجبة للباحث في ختام هذه المقدمة، فقد عرفته باحثاً مدققاً

وأميناً، ودارساً حرص على ألا ينهي بحثه إلا وقد أنهى دراسته الشرعية في الأزهر بالتوازي، فهو من جيل قرر أن يجمع بين العلوم السياسية والعلوم الشرعية بجدية ودأب، بل عمل لفترة في دار الإفتاء المصرية ليرى عن قرب تفاعل العقل الفقهي مع النوازل المعاصرة في الاجتماع، وهو محرر لحولية أمتي في العالم وأعداد الأمة في قرن التي أصدرها مركز الحضارة للدراسات السياسية بالقاهرة، فنحن أمام رائد من رواد المستقبل لهذه الأمة.

د. هبة رءوف عزت
المستشار العلمي للسلسلة

القسم الأول

في المدخل الفقهي لتصوير الواقع السياسي

مقدمة

ما المقصود بالمدخل الفقهي للدرس السياسي؟ يقصد به ما يكتبه الفقيه بطريقته الفقهية في الشأن السياسي. وقد يسمى هذا المدخل بالفقه السياسي أو فقه السياسة أو السياسة الشرعية إلى آخر ما هنالك من تسميات جدّ منها كثير في الآونة الأخيرة، خاصة مع شيوع استخدام لفظة «فقه» في عناوين ومقامات مختلفة[١]. وللتقريب يشبه «الفقه السياسي» ما يعرف بالقانون (العام والدستوري والإداري والدولي) ضمن المجال السياسي المعاصر[٢]، وذلك في اشتماله على القوانين العامة والمجردة التي تؤطر الحياة السياسية. وهو بهذا مجال معرفي بينيّ، يتقاطع فيه «الفقه» ـ أو القانون ـ مع «السياسة»؛ الفقه دارساً ومعه حقيبة أدواته البحثية، و«السياسي» موضوعاً ومحلاً للدراسة.

نعلم بدايةً أن الفقيه ليس مؤرِّخاً يرصد الواقع المتحقِّق ويسجِّل أحداثه ويجمع وقائعه ليصور الواقع بها، إنما هو يتكلم عن «الواقع المعتاد» ويقدّر «الممكن وقوعه» فيه بحكم العادة الغالبة والتجارب والقدر المعقول من

---

(١) من الملاحظ في الآونة الأخيرة صعودُ استعمال لفظة «فقه» في كثير من العناوين التي تشغل الساحة الفكرية، ويتراوح مدلول هذا الاستعمال بين المعنى الاصطلاحي: علم الأحكام، وبين المعنى اللغوي الأوسع: مطلق الفهم. فَرَاجت عناوين مثل: فقه الواقع، فقه الأولويات، فقه الموازنات، فقه التيسير، فقه المراجعات، فقه الضرورات والنوازل، فقه الاستشارة، الفقه الحضاري، فقه السُّنن الإلهية، فقه الدعوة، فقه السُّنة النبوية، فقه السيرة، فقه الطب والطبيب، فقه البيطرة وفقه الذبائح، الفقه الاقتصادي، فقه المعاملات المصرفية، فقه الاستفصال، فقه الحوار، فقه الجهاد، فقه الأقليات المسلمة، وفقه الأسرة، وفقه المرأة المسلمة، فقه المقاصد، فقه التاريخ، . . . ومنها ظهر الفقه السياسي، وما تبعه من فقه الدولة الإسلامية، وفقه العلاقات الدولية، وفقه الخلافة وغيره.

(٢) طارق البشري، منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧)، ص٥٨.

الأمور المشاهدة للجميع. ولهذا قلّما يذكر الفقيه في كتاب فقهِه من وقائع زمانه أو أحواله ما ينمّ عن أعيان الواقع السياسي المعاصِر له، وخاصة في هذا اللون التجريدي (على خلاف فقهٍ تطبيقي يمكن تلمسه في كتب القضاء والفتاوى والنوازل والرسائل الخاصة). ومن ثَم فالمنشود من تناول الفقيه والطريقة الفقهية أن يرشد إلى الكيفية الخاصة به للاقتراب من الواقع، وماهية الواقع الذي يُعنى به ويتفاعل فكرياً معه، من دون أن ننشد عنده منهجاً رصدياً أو بحثاً إمبريقياً؛ فنحن أمام نظرية عامة في تناول السياسة والسياسي ضمن الخبرة الإسلامية، تقترب من واقعها لكن بعد تجريده من عوالم الأشخاص المحددين والمؤسسات المتعيّنة لتحل محلها الأوصاف والأحوال، والمهام والأشغال، والممارسات والأفعال (بعامة)، وليجاب عنها بالأحكام من الحلال والحرام، ومع ذلك فلن نعدم نظريات أو طرائقَ لتنظيم النظر إلى المجال السياسي وواقعه.

وكما سيرد تفصيلاً يتحرك الفقيه نحو هذا المجال ومعه حقيبة نظرية ومنهجية ضخمة، على رأسها النظرية العامة للفقه الإسلامي ونظرياته الفرعية، ومن قبل ذلك نظريات معرفية تتعلق بمصادر المعرفة ووسائلها، وتوزيعاتها، فالوحي مصدر معرفي ومَدركُه النص، والواقع مصدر لمعرفة أخرى ومَدركُه الحواسُّ والمشاهَدة والسمع، والعقل أداة مشتغلة في جهتَي الإدراك هاتين، ويتأثر بأهواء النفس وأغراضها. بكل هذا يتحرك الفقيه تجاه المجال السياسي ليصوره ويقرر أحكامه.

ومن الجدير بالذكر أن الدراسة تفرق في التعامل مع عامة المداخل التراثية - ومنها المدخل الفقهي - بين أمرين محوريين: طريقة «إدراك الواقع» وطريقة «تصويره» وهما ما يعبر عنهما أيضاً بالنظر والتناول. فالنظر والإدراك هو تلقي الواقع واستيعابه وتكوين صورة له في الذهن، وتدخل فيه عوامل كثيرة أهمها: ثقافة الفقيه الخاصة وتجربته الحياتية التي اقترب فيها من الميدان السياسي كثيراً أو قليلاً. أما التناول والتصوير فهو تسجيل هذا الإدراك وصياغته في قوالب معينة، ويتحكم «المدخل الدراسي» في هذه العملية.

وفي سبيل استكشاف الطريقة التي عالج بها الفقيهُ الظاهرةَ السياسيةَ

وواقعَها نحتاج إلى التعريف بعلم الفقه ومنهجيته العامة في التعامل مع موضوعه ومسائله، قبل أن نتعرض لقراءة نماذج معبّرة من تراث الفقه السياسي الإسلامي، ثم محاولة استخلاص معالم لمنهجية فقهية عامة في إدراك الواقع السياسي وتصويره.

ومن ثَم يتشكل هذا القسم في ثلاثة فصول؛ يتناول **أولها**: مقدمات أساسية تتحرك من عموم الفقه إلى خصوص الفقه السياسي، ويتضمن الفصل **الثاني**: تحليلاً منهجياً لثلاثة نماذج فقهية في تصويرها للواقع السياسي، بينما يشتمل الفصل **الثالث**: على محاولة استخلاص معالم المنهجية العامة للفقه أو التفقه السياسي.

الفصل الأول

مقدمات أساسية[1]
من عموم الفقه إلى خصوص الفقه السياسي

نظراً إلى أن خطاب الدراسة يقع ضمن العلوم السياسية لا الشرعية، فيلزم قدر من التعريف الأساس بالشق الفقهي ومنهجيته العامة. وفي ما يأتي نحاول بيان «علم الفقه» الذي كتبت في إطاره النصوص محل الدراسة قبل بيان موقع «السياسة» من عموم المجال الفقهي، ومحاولة تعيين محددات وخصائص عامة للطريقة الفقهية في تناول الشأن السياسي.

م١ ـ مجال «الفقه» وتطور مفهومه

يُعدّ علم الفقه بمنزلة النشاط المركزي في علوم الحضارة الإسلامية وآدابها[2]، حتى إنه ليُعبَّر كثيراً عن التراث الفكري الإسلامي برمته باسم «الفقه»، والأمر بعكسه؛ فكثيراً ما يطلق لفظ «التراث» ولا يقصد به إلا الجانب الفقهي منه فقط، فالمعارف التراثية الأخرى بين أن تكون معاونةً للفقه أو محدودة بحدوده أو مشاكِلة لطريقته، أو مستفيدة من ثمراته.

والفقه هو المترجِم الأول عن التشريع الإسلامي، فالعلوم الإسلامية الدينية تُقسَّم عادة بين العقيدة والشريعة (وأحياناً تُفرَد الأخلاق أو الآداب

---

(١) ونرمز لكل مقدمة منها بالحرف (م).

(٢) يقول الدكتور علي حسن عبد القادر: «وهذا الفقه بهذا المعنى الشامل هو في الحقيقة الناحية التي تمثّل لنا الروح الإسلامية على أصلها، وتصورها لنا في جوهرها الأساسي، كما أنه يمثل لنا الطابع الأساسي للتفكير الإسلامي، فالذين يعنون بمعرفة الروح الإسلامية والتفكير الإسلامي في مهدهما وعلى حقيقتهما، عليهم أن يدرسوا ذلك الفقه الإسلامي الذي لم يتأثر بمؤثرات خارجية، ولم يدخله دخيل في الفكر أو الطريقة». انظر: علي حسن عبد القادر، **نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٥٦)، ص٢.

والسلوك بوصفها قسماً ثالثاً)؛ حيث يتناول الفقهُ الشقَّ الثاني منهما، ويوظِّف ـ لصالح موضوعه ـ سائرَ العلوم الذاتية والخادمة؛ من قبيل: العقيدة والتفسير ومصطلح الحديث وشروحه واللغة والأصول، وحقولها الفرعية، بل أطلّ في عهود طويلة على علوم المنطق والمعارف الطبيعية والطبية والهندسية والفلكية[٣].

والفقه في اصطلاح فقهاء الإسلام هو «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية»[٤]. وموضوعه هو «الحكم الشرعي»، ومنهم من قال إن موضوع الفقه هو «فعل المكلف» نفسه وإنما الحكم ثمرته[٥]. وهذا الرأي الأخير ـ وإن لم يكن هو السائد ـ فإنه يشير إلى اتجاه مهمّ بالنسبة إلى هذه الدراسة؛ إذ يجعل «الأفعال» ومن ثَم «الوقائع» هي محل نظر الفقيه وليس النص فقط. ولكن الأقرب أن هذا لا يمثل عمل الفقيه الموافق لتعريفه، إنما هو عمل القاضي والمفتي ـ المشتق عملهما من الفقه ـ حيث تعرض على كل منهما المسألة الواقعية أولاً، فيصوّرها ثم يُكيفها أي يصلها بمعاني الشرع وصياغاته، ثم يعرضها على فقهه (علمه بالأحكام) قبل أن يجيب عنها أو يحكم فيها. **والمقصود هنا أن «الواقع» إن لم يكن هو موضوع الفقه المباشر، فليس أقل من أن يكون الموضوع موضوعه**[٦].

فتكون الثمرة العامة والنهائية لعمل الفقيه مكونةً من شقيْن موصوليْن:

(٣) انظر: علي المؤمن، **الفقه والسياسة: تطور الفقه السياسي الإسلامي حتى ظهور النظريات الحديثة** (بيروت: دار الهادي، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ص١١ ـ ١٣.

(٤) جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، **نهاية السول شرح منهاج الأصول**، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، ٤ ج (بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ج ١: **المقدمات**.

(٥) انظر في ذلك شرحاً بطريقة ميسرة لأستاذنا وشيخنا: علي جمعة، **الحكم الشرعي عند الأصوليين** (القاهرة: دار السلام، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م)، ص٢٣. ولا شك في أن كل لفظة من هذين التعريفين هي بحاجة إلى بيان وتوضيح لغير المطالع للعلوم الشرعية الإسلامية، ولكن الأمر لا يحتمل سوى بيان ما يتعلق منها بمقامنا.

(٦) فموضوع الفقه هو الحكم الشرعي وموضوع الحكم الشرعي هو فعل المكلف، وفعل المكلف أي الإنسان يشكل عالم الأحداث ويستدعي عوالم الأشخاص والأفكار والأشياء. وانظر في هذا:

Robert Gleave and Eugenia Kermeli, *Islamic Law: Theory and Practice* (London: I. B. Tauris, 2001), pp. 49 - 52, 87 - 90 and 119 - 121.

أولهما: «فعل إنساني» (ومنه الفعل السياسي) من مثل: اختيار الناس للحاكم أو تعيين الحاكم لرئيس الوزراء، أو إعلان حرب أو عقد معاهدة أو انتهاج سياسة عامة ما، **وثانيهما**: «حكم إلهي» على هذا الفعل الإنساني؛ كأن يقال: هو فعل واجب أو مستحب أو جائز أو حرام أو مكروه. ومن هنا تمكن ملاحظة أن للفقه طبيعةً مزدوجة: نصية ـ واقعية، أو عملية ـ قيمية؛ خاصة أنه لا يُعنى بالأساس بالأحكام العقدية أو الباطنية، بل تنصبُّ عنايته على السلوكيات الظاهرة القابلة للملاحظة، سواء كانت عباداتٍ لله تعالى أو معاملاتٍ في ما بين الناس وبعضهم بعضاً (ومن المعاملات الشأن السياسي).

هذا، وقد تطوّر مفهوم «الفقه» من عموم الدلالة اللغوية (حسن الفهم)، فالدلالة الشرعية في القرآن والسنة، ثم استعمال صدر الإسلام (الفقه: جودة الفهم العميق لعموم الدين)[7]، قبل أن يخصه عصر التأليف والتصنيف بالتعريف الاصطلاحي المذكور: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية». فحول هذا المعنى دارت تعريفات الأئمة والفقهاء له من بعد.

وهذا التعريف المحكَم من القدماء ربط «الفقه» برباط وثيق بالكتاب والسُّنة، لا على سبيل الإجمال بل على التفصيل (الآيات والأحاديث والنصوص مفردة ومفصَّلة بجملها وبكلماتها)؛ حيث إن الأحكام لا تُعد من «علم الفقه» إلا إذا كانت مستندة إلى مصادر الشرع؛ أي أدلته، وتفصيلاً. والدليل التفصيلي أو الجزئي ليس كالعموميات من المبادئ والكليات والقيم والمقاصد العامة، وروح الرسالة الإسلامية، وإن كانت هذه كلها محل عناية الفقيه واستفادته. هذا من حيث مرجعية هذا الفقه باختصار شديد[8].

أما العمل المنهجي للفقيه فهو الاكتساب والاجتهاد الذي عُرف

---

(٧) عمر سليمان الأشقر، **تاريخ الفقه الإسلامي**، ط ٣ (عمّان: دار النفائس، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م)، ص٩ ـ ١١. وهذا الكتاب مرجع ميسر وموجز في بيان تطور مفهوم «الفقه الإسلامي» ومضمونه.

(٨) انظر: المؤمن، **الفقه والسياسة: تطور الفقه السياسي الإسلامي حتى ظهور النظريات الحديثة**، ص١٤ ـ ١٦.

بـ«الاستنباط»؛ أي استخراج الحكم الشرعي من الدليل التفصيلي. ومنهجه يعتمد على معارف وأدواتٍ هي عبارة عن: مبادئ عقدية، وقواعد لغوية وفقهية لا حصر لها تَظَاهَرَ على استعمالها أهل الفقه، الأمر الذي تم لـمّ شعثه في علم مخصوص لضبط عملية الاستنباط (الاجتهاد)؛ ألا وهو علم أصول الفقه[9].

وقد مثّل علم «أصول الفقه» ـ وفق مفهوم علماء المسلمين للعلم والمنهج ـ نموذج المنهج العلميّ في التفكير الفقهي والبحث التشريعي، وترسخت العلاقة بينه وبين علم الفقه، وصارت كالنسبة بين البناء وأساسه، كما منحت هذه العلاقة الفقهَ الإسلامي ما يتميز به من سِمَتَيْ الثبات والحركة، والصلاحية العابرة للمكان والزمان والأشخاص والأحوال.

هذا بالنسبة إلى المعنى الاصطلاحي للفقه كما فهمه علماء تراثنا الذين نحن بصدد دراستهم، والذي كتب في إطاره كل من أبي يوسف ومحمد بن الحسن والماوردي والفراء والجويني والغزالي وابن جماعة وابن تيمية وابن القيم وغيرهم كتاباته في فقه السياسة أو أحكامها. ومن المهم تمييز هذا المعنى عن مقصود كثير من المحدثين من استعمال اصطلاح «فقه السياسة» و«الفقه السياسي» وأصوله؛ حين لا يكون مرادهم بالضرورة بيان الأحكام الشرعية[10].

---

(٩) يربط بعضهم بين تطور الفقه بوصفه علماً وتطور وضعية الفقهاء وعلماء الدين باعتبارهم طبقة سياسية ونخبة تقود الرأي العام منذ العهدين الأموي والعباسي؛ ومن ثَم تطور الفكر السياسي الإسلامي القديم، مع التركيز على دور الإمام الشافعي مؤسس «أصول الفقه» في تأسيس هذه المنهجية الفقهية في التعامل مع الشأن السياسي. انظر في هذا:

Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (New York: Routledge, 2001), pp. 32 - 38.

(١٠) انظر مثلاً: خالد الفهداوي، **الفقه السياسي للوثائق النبوية: المعاهدات ـ الأحلاف ـ الدبلوماسية** (عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع، ١٩٩٨)؛ حيث لم يعنِ به مفهوم الفقه الاصطلاحي وإن تداخل معه. وانظر للكاتب نفسه: **الفقه السياسي الإسلامي**، ط ٢ (دمشق: دار الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، ٢٠٠٥)، وهو متراوح بين المعنى الاصطلاحي وبين توسعته إلى مساحات أخرى، وانظر أيضاً في المقابل: عبد الوهاب خلاف، **السياسة الشرعية في الشئون الدستورية الخارجية والمالية** (الكويت: دار القلم، ١٩٨٨)؛ يوسف القرضاوي، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٨)؛ عبد الله محمد القاضي، **السياسة الشرعية كمصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق: دراسة تأصيلية للوحدة الجامعة**، إشراف محمد أنيس (القاهرة: =

وحيث ذكر أن فرع العلوم السياسية الحالي الأقرب إلى هذا المدخل هو «القانون العام» بروافده الثلاثة: الدستوري والإداري والدولي، فمهم أيضاً الإشارة إلى أن الفقهاء قد تطرقوا كما سيتبين إلى ترتيب النظام السياسي وفي قلبه نظام الحكم والإدارة، وإلى بيان العلاقات بين عامة الناس وأصحاب الولايات وما تنطوي عليه من حقوق وواجبات، وكذلك علاقات الدولة الإسلامية والفرد القاطن فيها بالعالم الخارجي. وقد بدوا ـ كما يتضح من هذا الفصل وعلى الرغم من بساطة واقعهم ـ على ثراء واستيعاب كبيرين لهذا المدخل.

م٢ ـ موقع السياسة من عموم الفقه

هذا، وقد أخذ الفقه الإسلامي المدوَّن نحو ثلاثة قرون ـ تقريباً منذ أوائل القرن الثاني الهجري إلى أواخر القرن الرابع ـ حتى ثَبَتَت أقدامُه وتوطدت أركانُه وتماثلت للعيان مدارسُه الرئيسة التي تمثلت في المذاهب الأربعة المعروفة عند أهل السنة، ثم مذاهب أهل الظاهر والشيعة والخوارج الإباضية، بالإضافة إلى مدارس أخرى لم تأخذ القدر نفسه من العناية والتبنّي، فبقيت بمثابة توجهات وتيارات استفاد منها الخط الرئيس للتدوين الفقهي[(١١)].

وحيث إن النشاط السياسي المتعلق بولاية الأمر العام هو واحد من أهم «أفعال المكلفين» التي هي موضوع الفقه، بل هو من أشدها خطورة وتأثيراً وتداخلاً مع سائر الأنشطة البشرية كما عبّر الفقهاء أنفسهم، فقد حظي بنصيبٍ ملحوظ من اهتمام الفقيه، الأمر الذي أكده الواقع والتاريخ؛ وعلى

= كلية الشريعة جامعة الأزهر، ١٩٧٩)، وعبد العال أحمد عطوة، **المدخل إلى السياسة الشرعية** (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٩٣).

(١١) علي جمعة، **المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ص١٥٣ ـ ١٦١، وبالأخص ص١٥٧؛ عبد القادر، **نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي**، وعبد الكريم زيدان، **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية** (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠٠٦). وفي رؤية لمعاناة المذهب الفقهي جراء الأوضاع السياسية، انظر الفصل السادس من كتاب شيرمان جاكسون عن الإمام القرافي ومذهبه المالكي، وإن اختلفنا معه في أمور:

Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihâb al - Dîn* (New York: Koln, Brill, 1996), pp. 185 - 191.

خلاف الشائع بين المعاصرين اليوم. فقد شهد الفقه الإسلامي بمذاهبه تخصيصَ المجال السياسي بتآليف عامة وأخرى خاصة بصورة أبرز من مجالات أخرى، وإن لم يمضِ ذلك ـ بطبيعة الأحوال ـ على وتيرة واحدة من درجات العناية، ولا على شاكلة واحدة في كل العهود والظروف[١٢].

ويشير علي المؤمن إلى أن «التبويب التقليدي لموضوعات الفقه الذي ما زال حاضراً في معظم المدونات الفقهية المعاصرة لا يولي فقه الدولة الإسلامية عناية خاصة، فنجد أن موضوعاته كالجهاد والخمس والزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ما زالت في باب العبادات، وقد تُفرد بعض المؤلفات باباً للخمس والزكاة والأنفال عنوانه الأموال، في حين تدرج موضوعات القضاء والحدود والديات والقصاص في باب الأحكام. وعلى أساس هذه النظرية التقليدية فإن الفقه السياسي يضم الأبواب الخاصة بالنظام العام، كالجهاد والحسبة والخراج والحدود وأمثالها. ولا فارق كبيراً هنا بين المدارس الفقهية السنية والشيعية»[١٣].

ومع هذا يمكن القول: إن للكتابة الفقهية صوراً وأشكالاً؛ أهمها: صورة «كتاب الفقه العام» الذي يسعى إلى استيعاب أبواب الفعل البشري البارز كافة في تصنيفٍ جامع؛ وهو ما تمثله الكُتب العُمَد في كل مذهب من مذاهب الفقه المعروفة[١٤]؛ وتارة يكون التأليف الفقهي ملحقاً بالتفاسير عند

---

(١٢) انظر: نصر عارف، **في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل**، تقديم منى أبو الفضل (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٥/ ١٩٩٤م). ويشار إلى كلمة الدكتور علي الدين هلال بخصوص ما نعرفه نحن دارسي العلوم السياسية العرب المعاصرين عن التراث السياسي الإسلامي، في: **العلاقات الدولية بين الأصول الإسلامية وبين خبرة التاريخ الإسلامي: أعمال ندوة مناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام**، تحرير نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح (القاهرة: جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٠٠٠)، ج ١، وما ذكره العلامة حامد ربيع عن الفقاعات التي لم يرها، ومناقشته لأبي حنيفة.

(١٣) المؤمن، **الفقه والسياسة: تطور الفقه السياسي الإسلامي حتى ظهور النظريات الحديثة**، ص٢٠ ـ ٢٦. وهو يشير أيضاً إلى فارق منهجي بين الفقه السني والفقه الشيعي في هذا الصدد، خاصة ما يتعلق بموقع رئيس الدولة ضمن أبواب الفقه: (فمدرسة الخلافة [السنية] تصنف الأحكام الخاصة بموقع رئيس الدولة الإسلامية (على مختلف مسمياته) ضمن أبواب الفقه المعروفة، في حين تُدخل مدرسة الإمامة [الشيعية] هذا الموقع في إطار أحكام العقيدة؛ لأنه يتصل بموقع الإمام المعصوم).

(١٤) جمعة، **المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية**.

تفسير الآيات القرآنية المتعلقة بالأحكام أو ممزوجاً بشروح الأحاديث النبوية وبالأخص ما يتعلق منها بالأحكام[15]؛ وتارة ثالثة يكون التصنيف تخصُّصياً في مجال أو موضوع محدد؛ **ومنه التأليف الفقهي المختص بالمجال السياسي**، من قبيل كتب الأحكام السلطانية والولايات الدينية والسياسة الشرعية وأحكام الإمارة والولاية والحدود والسِّير وأحكام الديار والجهاد وأحكام أهل الذمة، والمالية العامة. وفي هذه الأنواع الثلاثة من الكتابة تم استيعاب «مجموع الفقه السياسي» بالمعنى الأكثر تحديداً.

ولكن هذه الدراسة لا تُعنى إلا بالفقه التخصصي؛ نظراً إلى تركيزه على المجال السياسي وكشفه عن فقه سياسي خالص، مع التركيز فيها على الفقه السني لكونه كان الأسبق والأثرى والأقرب إلى السياسة العملية منها إلى النظرية[16].

وفي هذا الصدد يُطرح سؤال أولـيّ في ما يتعلق بالفقه السياسي ومظانّه البحثية: فإذا كان كتاب الفقه العام يتفرع إلى قسمين كبيرين: عبادات ومعاملات، **ففي أيهما يندرج الفقه السياسي؟**

هنا لا بد من التمييز بين المعنى الخاص للعبادة في الفقه ومعناها العام في التصور الإسلامي، الذي يجعلها شاملةً للعبادات والشعائر الخاصة وللمعاملات. فالعبادة بالمعنى العام تعني العبودية؛ أي أن يراد بكل قول أو فعل أو اعتقاد ـ ظاهراً أو باطناً ـ وجه الله تعالى ومرضاته، وأن يكون هذا على شرعته ومنهاجه سبحانه؛ بحيث لا يخرج المرء في حركة ولا سكْنة عن أن يكون متعبداً لله تعالى إنْ بطريقٍ مباشر (وهو العبادة بالمعنى الخاص ومعها الإيمان) أو بطريق غير مباشر (المعاملات مع النفس ومع الخلق).

وهنا تتبدى خصيصة أساسية من خصائص «المجال السياسي» تميّزه عن كثير من أبواب الفقه الاقتصادية والاجتماعية والجنائية، وتُبرز آفاق مفهوم «السياسة» لدى الفقيه. فالسياسة في عرف الفقيه ليست مجرد علاقة صماء بين حاكم ومحكوم؛ إذ يكاد يتعانق فيها فقها العبادات والمعاملات، وتمتد

---

(١٥) من مثل: تفسير القرطبي وشرح النووي لصحيح مسلم وشرح ابن حجر لصحيح البخاري.

(١٦) وهذا هو رأي دارسين من الشيعة، مثل عبد الهادي الفضلي وعلي المؤمن. انظر: المؤمن، المصدر نفسه، ص٣٤ ـ ٣٧.

أصولها إلى قضية الإيمان ومقتضياتها المباشرة. فتعبير «الحاكم» الواقع في صميم المجال السياسي يطلق بالأصالة ـ في الرؤية الإسلامية عامة والفقهية خاصة ـ على الله تعالى، أما إطلاقه على «العالِم الفقيه» أولاً: و«الولي الأمير والقاضي والوزير» ثانياً: فلأن كلّاً من الجانبين نائب موكَّل في بيان مراد الله تعالى وتحقيقه في عامة أمر الناس: العلماء بالبيان، والأمراء والوزراء والقضاة بالسلطان، والناس محكومون من الشرع أصالةً، ومن العلماء والولاة نيابةً[١٧].

وإلى ما نقصده من هذه الخاصية يمكن أن تشير المقولة المفتاحية المشهورة عن الماوردي والسارية في سائر التراث الإسلامي من أن «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»، زاد ابن خلدون وغيره: «به». وكرَّر هذا التشديد على أن السياسة هي «رأس الأمر» أكثر الفقهاء بل سائر علماء التراث السياسي الإسلامي، في مواضع سنأتي على بعضها في حينه. ويقرر ابن تيمية هذا المعنى في أواخر كتابه **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، حين يقول: «**فينبغي اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله، فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات**»[١٨].

ويتضح ذلك أكثر بالنظر في أمور السياسة الجزئية لدى الفقيه؛ كالجهاد والقضاء ونظر المظالم والحسبة أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الأحكام والعقوبات والحدود، وجِماعها أداء الأمانات إلى أهلها وإحقاق الحق وإصلاح الخلق. فكل هذه الأعمال السياسية تجمع في آنٍ واحد بين ما هو تعبُّد لله تعالى وما هو معاملة بين الناس. ولا يقال مثل ذلك في محض البيع والشراء وما شابه، ولا شك في أن هذه الحقيقة قد أثرت في طريقة تناول الفقهاء للسياسة وميزتها عن سائر أبواب الفقه العام.

---

(١٧) وإذا كانت تناولات فكرية معاصرة قد ذهبت بقضية الحاكمية إلى أمدائها القصوى، فإن فقهاء التراث والعصر الذين قرروها أحاطوها بمنهجية في الفهم والتنزيل على الواقع تحول دون كثير من الزلل والتخبط، انظر: جمعة، **الحكم الشرعي عند الأصوليين**.

(١٨) أبو العباس تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص١٥١. ومنه نسخة أخرى لا تختلف إلا يسيراً بعنوان **الجوامع في السياسة الإلهية والآيات النبوية** (طبع بمطبعة نخبة الأخيار ١٣٠٦هـ/ ١٨٨٩م).

م٣ ـ محددات الإطار الفقهي العام لدراسة الواقع السياسي

هذا هو الفقه وموقع السياسة منه، فكيف يتعامل الفقه مع السياسة؟ هنا، نحتاج إلى إطلالة على الإطار النظري العام الذي يعمل ضمنه الفقيه في سائر المجالات قبل أن نخصص منها المجال السياسي.

ولكن من المهم الإشارة قبل هذا إلى ما تموج به الساحة الثقافية من تناولات أو قراءات جديدة للعلاقة بين الفقيه والسياسي، وتتحدث بعضها عن «سلطة الفقيه» وسلطة النص والخطاب الفقهي التي مرة تتعدى على سلطة النص الإلهي (الوحي)، ومرة أخرى تتنافس أو تتنازع مع السلطة السياسية[١٩]. وهذه قضية لا شك في أهميتها، لكنها في النهاية قراءات تأكل بعضها بعضاً ويرد أولها على آخرها، بين من يرون الفقيه ذيلاً تابعاً وينعون عليه تقريره لمقولات السمع والطاعة والصبر على الظلم، وبين من يرونه طالب سلطة وباحثاً عن دور سياسي ينافس السلطة الزمنية. ومن ناحية أخرى فهذه القضية لا تدخل في «منهجية الإدراك للواقع السياسي» إلا من منافذ غير مباشرة ـ كالتأويل والمشابهة والمفارقة بين منهجية العمل الفقهي المدرسي وغاياته وأغراض النص محل الدراسة كما يعلنها الفقيه الكاتب وعناصر الواقع التي ترتبط بهذا على وجه التأييد أو وجه النقيض أو وجه الحياد ـ ومن ثم فهي تتطلب دراسة خاصة لا مجال لها في هذا المقام.

أما بالنسبة إلى عمل الفقيه اللصيق بعملية إنتاجه نصه السياسي، فتقدم «النظرية الفقهية العامة»[٢٠] الإطارَ الأعرض لطريقة الفقيه في التفكير، ونخص منها طريقة التفكير في الواقع العملي أو «أفعال المكلفين». وتتألف النظرية الفقهية العامة من نظريات أساسية وأخرى فرعية، يتجلى منها عدد يتصل بموضوعنا، وأهمها: نظرية الحكم الشرعي بوصفها نظرية مركزية

---

(١٩) انظر: معتز عبد اللطيف الخطيب، «نص الفقيه: تحول السلطة،» المسلم المعاصر (القاهرة)، السنة ٢٥، العدد ٩٩ (٢٠٠١)، ص١٢٧ وما بعدها. وانظر تعقيب علي جمعة عليه (ص١٤٥ ـ ١٤٧). وانظر أيضاً: كتابات أمثال برنارد لويس ورضوان السيد وبرهان غليون وخالد أبو الفضل وغيرهم في هذا الصدد، انظر:

Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001).

(٢٠) انظر في مفهوم التنظير الفقهي والنظرية الفقهية ودرجاتها والنظرية العامة للشريعة: جمال الدين عطية، التنظير الفقهي (الدوحة: مطبعة المدينة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ص٩ ـ ١٤.

كاملة ضمن هذا الإطار العام، تتضمن المحددات الموضوعية والإجراءات الفنية للعمل الفقهي[21]؛ وذلك على مستويي **استنباط** الحكم فقهاً، **وتطبيقه** فتوىً وقضاءً وتنفيذاً. ويمكن إجمال الملامح الأساسية لهذه النظرية العامة للحكم الشرعي من خلال عدد من القضايا؛ مع محاولة وصلها بقضية الواقع وصلاً مفاهيمياً؛ من أجل بيان أبعادِ تعلُّق مجال الفقه نفسه بهذا الواقع. هذه القضايا هي: الخطاب الشرعي والواقع، والفعل الإنساني والواقع، والمكلف والواقع.

أ ـ الخطاب الشرعي والواقع

الخطاب الشرعي في الفقه هو الدليل والمرجع، وهو بالأصل القرآن الكريم والسنة النبوية. والخطاب هو الكلام والنصوص المضمنة في هذين الأصليْن وما يعبّر عنهما. ويُنسب الخطاب ـ الدليل إلى الله تعالى بوصفه ـ جل شأنه ـ المصدر الأوحد للتشريع أصالةً، والرسول هو المبلِّغ المبين، والعلماء والمجتهدون ورثة النبيّ ومبلغو رسالته[22].

والمنطلق الأساسي للفقيه أن «الواقع» الذي هو الحياة الدنيا كلاً أو أجزاءً بميادينها المختلفة ـ والذي هو محل حركة المكلّف؛ أي الإنسان ولا يمكن أن ينفك عنه ـ هذا «الواقع» محل رعاية أساسية وضرورية في الخطاب الإلهي، وهو مستدعىً في الحكم الشرعي بطريق أو بآخر. فهِم الفقيه

---

(21) انظر: علي جمعة، **الطريق إلى التراث الإسلامي: مقدمات معرفية ومداخل منهجية**، ط ٣ (القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٧)، فهو يؤصل لفكرة النظريات مقارنة بما أسماه العرض التقليدي (ص١٠١ ـ ١١٠)، ويبين مفهوم كل من نظرية التكليف ونظرية الحكم الشرعي (ص١١١ ـ ١١٥)، ويقدم نموذجاً فريداً لذلك باستعراض علم أصول الفقه في سبع نظريات متكاملة. انظر أيضاً: جمعة، **الحكم الشرعي عند الأصوليين**، ص١١٩ ـ ١٢٨.

(22) ـ إشارة إلى حديث معاذ لما بعثه رسول الله (ﷺ) إلى اليمن فقال: **«كيف تصنع إن عرض لك قضاء»**؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله (ﷺ)، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله (ﷺ)؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب رسول الله (ﷺ) صدري ثم قال: (الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله) أخرجه أحمد في مسنده، وأبو داوود في سننه، والترمذي في سننه، وقال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه. وقد اختلف العلماء في قبوله: انظر: طه جابر العلواني، **أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة**، ط ٢ (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ص١٨.

الأصولي[٢٣] هذا واستدل عليه من مواضع كثيرة في الكتاب والسنة تكررت في مقدمات كتب الأصول[٢٤].

وهنا يتجلى سؤالان: ما هي خصائص ومكونات هذا الواقع المراعَى في الخطاب الإلهي؟ وكيف تتم عملية المراعاة هذه؟

يرى الأصوليون أن دلالة الخطاب الشرعي تتراوح بين الكلي والجزئي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، سواء دل على أمر كائن أو ممكن أن يكون أو على ما ينبغي أن يكون. **فقد اشتمل الوحي بالأساس على كليات الوقائع وممكناته**، مع مواضع لجزئيات وتفاصيل على سبيلٍ لا يراد منه خصوصه، بل غالباً يراد عموم لفظه وما وراءه من عبرة. ومن ثم **فالوحي ينحو إلى جهة الإطلاق والتعميم في التعبير عن الأمور ممكنة الوقوع**؛ الأمر الذي يتسق مع طبيعته التشريعية العامة؛ ومن ثم يتسم تناوله للواقع بالكلية والتجريد. وليس هذا بغريب؛ بل هو ديدن كل عمل قانوني ولو كان بشرياً[٢٥].

ومن ناحية أخرى، فإن مراعاة مكونات الواقع في النص لها وجهان أساسيان: وجه وجود الشيء أو عدمه أو إمكانه في ذاته وما يتعلق به من أسباب ونتائج، ووجه تأثير هذا العنصر الواقعي في الحكم الشرعي إيجاباً أو

---

(٢٣) من الجدير بالذكر أننا نستعمل تعبيرات «أصول» و«أصولي» و«أصوليين» و«طريقة أصولية» في هذا الفصل نسبة إلى علم «أصول الفقه» ورجاله، لا غير، وليس بالمعنى الشائع في الثقافة السياسية اليوم ترجمة عن تعبيرات غربية، مثل: (fundamentalism)، أو (fundamentalists)، كما يستعملها بعض الناقدين للرؤى الإسلامية المعاصرة، انظر: هيثم مناع، **الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان** (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٩).

(٢٤) من مثل قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، وقوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].. إلى غير ما آية حتى كان من آخر ما نزل: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، ومن كلام الرسول (ﷺ): **«تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله وسنتي»**. (أخرجه الحاكم في **المستدرك**، ج ١، ص٩٣، وصححه ابن حزم في **الأحكام**، ج ٦، ص٨١٠)، وصححه السيوطي في **الجامع** برقم (٣٩٣٢)، وحسنه الألباني بالشواهد في **هداية الرواة إلى تخريج أحاديث المصابيح والمشكاة**، ج ١، ص١٤٠، وصحّح إسناده أي الألباني في **صحيح الجامع** برقم (٣٢٣٢) وكذلك (٢٩٣٧) عن أبي هريرة. كذلك حسنه الشيخ الأرناؤوط محقق **جامع الأصول** لابن الأثير بالشواهد وهو رواية ابن عباس.

(٢٥) المؤمن، **الفقه والسياسة: تطور الفقه السياسي الإسلامي حتى ظهور النظريات الحديثة**، ص١٦ ـ ٢٠.

منعاً[٢٦]. فأما **الأول**: فيأتي الخطاب الموحَى بصورته الكلية ثم يتكفل الواقع المعيش نفسه بإبراز جزئيه المتحقق في زمان ومكان معينيْن، وتكون أداة إدراكه من قبل الفقيه هي الحسّ العاقل من المشاهدات والأخبار والعادات وما إليه. وأما **الثاني**: فيشمل كل ذات أو عَرَض (صفة أو معنى أو أحوال أو أفعال) أو متعلَّقٍ ما بهذه الأمور، يؤثر في الإنسان المكلَّف؛ سواء في تحملّه للتكليف أو أدائه له، وقد ورد في الدليل والخطاب بعين هذا الشيء أو بنوعه وجنسه. والوجه الأول أوسع ويشمل كل مكونات الواقع البشري، لكن الثاني هو فقط ما يمكن وصفه بـ«العنصر الواقعي المعتبَر شرعاً»؛ أي المؤثر في الحكم الشرعي، ولا شك أنه يتسع إذا ما ضممنا إلى فقه الأحكام العملية مباحث العقائد والأخلاق[٢٧].

ومن جهة مكملة يبين النص أن للواقع العام والوقائع الجزئية مصدرين من حيث الوقوع والحدوث: المصدر الإلهي ومنه المِنح والمِحن، والميسرات والمعسرات، وهو ليس محل عمل الفقيه إلا ضمن ما يسمونه «الحكم الوضعي» الذي يتناول سبباً أو شرطاً أو مانعاً لتحقق الحكم الشرعي

(٢٦) ويناقشه الأصوليون في باب الحكم التكليفي تحت عناوين: الخطاب بالموجود، وبالمعدوم، وبالممكن، وأيضاً في باب الحكم الوضعي أو الخطاب بالوضع. انظر: محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، **مذكرة في أصول الفقه** (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم بالمدينة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ص٣٥ ـ ٣٧ و٤١.

(٢٧) وآية ذلك أن الواقع مصالح ومضار، وضرورات وعاديات، وليس كل ذلك معتبراً شرعاً في كل حال. والأهواء الإنسانية هي من أهم مكونات الواقع الفعلي لكن الحكم الشرعي لا يأبه لها، وافقته أو خالفته؛ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون: ٧١]، وقال النبي الكريم: **«لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به»** ـ رواه النووي في **الأربعين** وقال: حديث صحيح، رويناه في كتاب **الحجة** بإسناد صحيح اهـ، ومقولة الشاطبي إن الشرع والتكليف إنما غايته إخراج المكلف عن داعية هواه إلى داعية الشرع، انظر: إبراهيم بن موسى بن محمد أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، شَرَحَ التعليقات عبد الله دراز؛ خرّج أحاديثه أحمد السيد سيد أحمد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦)، فيقول: «مقصود الشريعة إبعاد المكلف عن اتباع هواه... لكن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة إخراج المكلف عن اتباع هواه، حتى يكون عبداً لله، فإذاً مخالفة الهوى ليست من المشقات المعتبرة في التكليف وإن كانت شاقة في مجاري العادات؛ إذ لو كانت معتبرة حتى يشرع التخفيف لأجل ذلك لكان ذلك نقضاً لما وضعت الشريعة له، وذلك باطل، فما أدى إليه مثله» (ص١٣٠ ـ ١٣١)، ويقول في موضع تالٍ: «المسألة الأولى: مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية الهوى: المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً» (ص١٤٤).

في المكلف، ومصدر اكتساب بشري وهو موضوع أحكام التكليف نفسها؛ أي ما يتوجب على المكلّف مراعاة الشرع فيه، فهذا هو «فعل المكلف»، فرداً كان (الحكم العيني) أو جماعة (الحكم الكفائي أو الجمعي)، وواضحٌ أن الفعل المأمور به هو أمر غير واقع يراد له الوقوع، وعكسه المنهي عنه. وبناءً عليه، فأفعال التكليف تدخل ضمن مكونات الواقع، وهي أهم عناصره لدى الفقيه على الرغم من أن الأصل أنها مفقودة مطلوبة. وهكذا تتسع مادة هذا الواقع لتستوعب كل الممكنات: سواء الكائنة أو القابلة لأن تكون، مع إرهاص النص والدليل بأولويات الإدراك فيها.

وتطبيقاً لهذه النظرية العامة، فالواقع السياسي له مستويان للوجود: مستوى مُعطى للإنسان محل استخلاف وابتلاء بالشر والخير، ومثاله معطيات قوة الدولة وكفاءة مواردها البشرية والمادية أو افتقارها لذلك، ومستوى آخر صادرٌ عن الإنسان حاكماً ومحكوماً وهو الذي يسطره في صفحة الحياة؛ ولذا يتناوله الفقه بالأحكام والتكاليف التي تبين عن مراد الله تعالى فيه: افعل.. ولا تفعل.

وعلى هذا الأساس يُوجه الدليلُ والنظرية العامة للشريعة عقلَ الفقيه في المجال السياسي إلى العناية بعالم «الأشخاص» الطبيعيين والاعتباريين: أي الأفراد والمؤسسات باعتبارهم «المكلفين»، ثم بخصائصهم من «الشروط» والمواصفات، ثم الاهتمام بعالم «الأفعال» وهي الخطابات والممارسات والسياسات وما يتعلق بها من «وظائف الحكم والإدارة» و«مقاصد الحياة السياسية» على نحو ما سيتبين تالياً. والفقيه والمجتهد في كل هذا يراجع الدليل والخطاب؛ يستلهم منه معرفةً **بعموميات الواقع السياسي التي ينبغي أن يُعنَى بها**، تُيسر له أن يبحث عن تعييناتها في الوجود المشهود.

فمن وحي الدليل والخطاب نرى الفقيه يصوب بتركيز شديد على المرجعية العليا للنظام السياسي، وردّ التنازعات السياسية سواء بين فئات أهل الحكم (كالقضاة والرؤساء أو الوزراء مثلاً) أو بين الحكام والمحكومين إلى الدليل الشرعي نفسه[٢٨]. ونراه يعتني بقضايا مثل: اختيار القيادات (من

---

(٢٨) أخذ الفقيه هذا المعنى عن الدليل الذي خاطبه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

الأمراء والولاة)، ويقيم القاعدة الكبرى لهذا العمل على خطاب الدليل: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِيُّ ٱلْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦]، وبمشهور الحديث النبوي: «**إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة**»[٢٩]. ويعتني بمفاهيم الرعاية والمسؤولية والسمع والطاعة في المعروف، ونبذ التنازع مع الحكام إلا بشروط مشددة، والحقوق والواجبات المتبادلة بين الحاكم والناس، ويهتم بقضايا الظلم والعدل، والأموال العامة والقسمة المستقيمة لها وأداء الأمانات، والجهاد والقتال، والشورى والنصيحة، والبطانة والحاشية والأعوان، والوظائف العامة، وفروض الكفاية المتعلقة بالأمة، والحسبة التي هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وصيانة الأماكن العامة عن الفساد، وحقوق أهل الملل والنحل (الذمة) وموقع المرأة من العمل السياسي، وصراعات الكيانات السياسية، ويوجه هو السياسي إلى ضرورة التعرف إلى أحوال الناس بالعرفاء أو بالتفقد،... كل ذلك يبنيه الفقيه على فهمه لنصوص الوحي واتصاله الوثيق بها، وعلى مباشرته لعصره ومصره.

لماذا أعطى الفقيه الأولوية والصدارة لهذه الأمور وكررها الفقهاء على اختلاف الأزمنة والأمكنة في كتبهم دون أمور أخرى، من مثل: صندوق الانتخاب العام، ونسبة تمثيل غير المسلمين في المجالس التمثيلية، أو ظاهرة كظاهرة الرأي العام مثلاً؟

يبدو أن ذلك كان لسببين متكاملين: **أولاً**، لأن أكثر هذه الأمور التي اهتم بها قديماً وردت بصورة مباشرة وجلية في الخطاب الإلهي؛ أي نُصّ عليها، **ثانياً**، لأن ما يُعنى به الفقيه من الدفين وغير المباشر ضمن الخطاب إنما يستحثه ويلفت انتباهه إليه «واقعه القريب»، وتستدعيه آليات الإلحاق (القياس) والتحليل والتركيب، وهذه الأمور المستحدثة لم يكن هناك واقع يدفع باتجاه التفكير فيها. ويمكن أن نضيف شيئاً مهمّاً نلمحه من المقارنة

---

(٢٩) روى البخاري في كتاب العلم من صحيحه، «باب من سئل علماً وهو مشتغل في حديثه فأتم الحديث ثم أجاب السائل»، عن أبي هريرة قال: بينما النبي (ﷺ) في مجلس يحدّث القوم جاءه أعرابي فقال: متى الساعة؟ فمضى رسول الله (ﷺ) يحدث فقال: بعض القوم: سمع ما قال فكره ما قال، وقال بعضهم بل لم يسمع حتى إذا قضى حديثه قال: **أين أراه السائل عن الساعة**، قال: ها أنا يا رسول الله، قال: **فإذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة**. قال: كيف إضاعتها؟ قال: **إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة**.

بين عهود الازدهار وعهود التدهور: وهو تقاعس العقل الفقهي والسياسي معاً عن «العلاج بالمضي قدماً إلى الأمام» على نحو ما كان يفعله النبي (ﷺ) والخلفاء الراشدون ولا سيما عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، في ابتكار الآليات والهيئات التي تستلزمها متغيرات الوقت، خاصة أن العناية السياسية والفقهية بالإصلاح من بَعدُ انصبت على العودة بالأوضاع المتردية إلى المرجعية المهجورة والقيم المهدرة. ففي ظل إهدار الأصول من قبل الناس والحكام يستبعد التفكير في الابتكار والتطوير لأفكار ونظم تليق بالعصر ومستجداته.

ومن ثَم فالواقع السياسي بين أن يشار في الخطاب إلى عناصره بسبيل المباشرة عيناً أو وصفاً، أو يُوجه إلى استكمال متابعته بالوسائل المتاحة، وتساعد مستجداتُ الحياة وإعمالُ العقل فيها على التنبه إليه من طرف الفقيه. وفوق هذا، فأحياناً ما يمارس الفقيه عملياتٍ أشبه بالخيال العلمي المتجاوز لحدود واقعه المعيش وممكناته، في ما يعرف بالفقه الفرضي أو الافتراضي، وهو نوع من الرياضة العقلية التي يمدّ فيها الفقيه خيط التأمل إلى أمداء أبعد من «الواقع المتحقق»، وربما أبعد من «الواقع الممكن»؛ ليرى ماذا يمكن أن يقول فهمُه للخطاب الإلهي في مثل هذه المستبعدات. وقد واجه هذا الفقه الافتراضي هجماتٍ كثيرة لكنه اليوم يعود ليبرهن على ألوان من أهميته[٣٠]. ولكن للأسف فإن هذه الممارسة تكاد تقتصر على الدرس العلمي أكثر مما تمارس في الواقع العملي.

---

(٣٠) ويسميه بعضهم: «فقه أرأيت كذا وكذا»، فقد جاء في **موسوعة الفقه**، باب التشريع والاجتهاد والمذاهب الفقهية: «ناحية الواقع: كان المجتهدون من الصحابة والتابعين لا يتكلمون إلا فيما وقع ونزل، ولا يجتهدون في أمر قدر وفرض ولم يقع، وكان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) يلعن من فوق منبره من يسأل عما لم يقع، فلم يكن في هذين العصرين فقه فرضي، وإنما كان ذلك في عهد فقهاء الأمصار؛ حيث كثرت المجادلات والمناظرات الفقهية التي جرت إلى الالتجاء إلى الصور المفروضة، ليتمكن المناظر من إفحام خصمه وإلزامه بما هو غير مقبول، ثم دخلت هذه الفروض في الفقه لغير ذلك، وكان أصحاب هذه الطريقة يفخرون بأن وضع المسائل يعتبر نصف الفقه، ويبررون بحثهم عن حكم ما لم يقع بأنه استعداد للبلاء قبل وقوعه. وكان من لا يرون ذلك يعيبون طريقة الفقه الفرضي، ويشنعون على أهله ويسمونهم الأرأيتيين (أخذاً من قولهم: أرأيت كذا)، ومن الفريق الأول أبو حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه. أما مالك نفسه فكان يأبى الكلام في ما لم يقع، وكان أصحابه يتحيلون فيرسلون إليه بالمسألة من يزعم له أنها وقعت، ولما قدم إليه أسد بن الفرات بمسائل أهل العراق لم يرض بالكلام معه فيها، ولكنه أحاله على ابن القاسم. غير أنه لم تمض إلا فترة وجيزة حتى اشتغل الكل بالفقه الفرضي، في ما بقي من طور الاجتهاد وفي طور التقليد، وإنك لتجد هذا واضحاً في المؤلفات الفقهية». انظر: **موسوعة الفقه** (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، [د. ت.]).

وخلاصة العلاقة بين الواقع والدليل (أو الخطاب الإلهي) لدى الفقيه: إنما هي فرع على مسألة العلاقة العامة بين النظر والواقع، أو بين عالمَي الأذهان والأعيان. ولكن نظراً إلى أن جانب النظر إنما يشغله التنزيل الإلهي الحكيم، الذي ورد فيه أنه كامل شامل، فإن الفقيه يبدو وقد اعتقد اعتقاداً جازماً أن ما من واقع ـ سياسي أو غيره ـ إلا وله ما يتعلق به في الخطاب: عِلمَه من علمه وجهِله من جهله[٣١]، وأنه إما أن يُسفر الخطاب عنه مباشرة، أو يستحث الواقعُ نفسُه عقلَ الفقيه للغوص في أعماق النصّ واستخراج وجهِ مراعاة هذا الواقع ودلالته، أو يدركه بحواسه ويصله بالنص من طريق ما.

ب ـ فعل المكلف والواقع

أما الفعل والواقع فقد سبق إلى ذهن الباحث أولاً أن الفقيه إنما يشغله من «الواقع السياسي» عالمُ الأفعال المفردة (سلوك من طرف منفرد حتى لو كان هذا الطرف جماعة)، والذي يقصر عن «عالم الأحداث المركبة» والتفاعلات المتداخلة والأوضاع المستقرة والأحوال المتغيرة. ثم بدا أن هذا فيه بعض الحق لكن ليس كله. فقد تبين عبر النظر في النصوص أن الفعل الفردي والجمعي هو بلا شك مادة اهتمام الفقيه ووحدة تحليله، لكن الحقيقة أن الفقيه لم يتناول «الفعل» مقطوعاً ممنوعاً عن «متعلقاته»؛ لا الظاهرة ولا الباطنة. فعلى الرغم من حدود عمله وفق التعريف، فقد تطرق الفقيه بعناية عاليةٍ إلى عالم «النفس» المتعلق بالإرادة والاختيار، وما يضادهما من القهر والإكراه وكانت له نظريته في هذا، وكذلك عالم العقل المتعلق بالمعرفة والجهل والانتباه والغفلة والسفه وما إليه، وكلها صفات وأحوال تؤثر في حقيقة الفعل ونسبته إلى الفاعل (المكلف).

ومن وجه آخر وأوضح، ينظر الفقيه إلى قضية «المحل» باتساعها وتنوعاتها. و«المحل» هو السياق والبيئة، وهو «الوسَط» المُلابس للفعل التكليفي وللفاعل المكلَّف معاً، وبعبارة أخرى: هو «الواقع». **وفي «المحل» يمكن أن يندرج مفهوم «الأوضاع» أي الأكثر استقراراً، ومفهوم «الأحوال» أي الأكثر تغيّراً وتحولاً على نحو ما سيجليه ابن خلدون.** ومن هنا يتحدّث الفقيه

---

(٣١) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٣)، ص١١.

مثلاً عن أوصاف عامة للزمان بما يغلب عليه؛ من مثل زمن عمّت فيه البلوى أو الفتنة أو الجهالة أو الشبهة أو الاستضعاف أو الخوف أو الجبرية أو الملك العضوض أو الفساد أو الاستبداد.

ومن معين المحل والسياق يتطرق الفقيه كذلك إلى قضية «**العُرف**» ويُسند إليه مهامّاً ووظائفَ جساماً، سواء في تفسير الدليل والخطاب، أو في تنزيله على الواقع، أو في الكشف عن الواقع أيضاً.

ومن ثَم؛ فلقد كان دوران الفقه حول مفهوم «الفعل» دوراناً خلّاقاً ومنفتحاً على ما يحيط بالفعل البشري ـ ومنه السياسي ـ من عوامل تؤثر فيه وتتأثر به؛ ومن ثَم يقدّم إمكانية لأن ينطلق الباحث من الفعل إلى التفاعل وإلى الواقع المحيط، ويتجلّى بعض ذلك في هذا الفصل. نقرر هذا، وإن كنا نعترف بأن التركيز على «الفعل المنفرد» قد فاق العناية بـ«التفاعلات المتبادلة»، كما غلب النزوع السكوني لدى الفقيه على تناول الظواهر السياسية في حركيتها وحيويتها. وقد يعزى هذا إلى السمة التقنينية التجريدية التي اتسم بها الفقه، لكن قراءة متأنية للنصوص والمنهج وما رافقها من سياق تاريخي، يمكن أن تسفر عن مزيد من التحليل والتفسير والفهم لهذه الخاصة.

ج ـ الفاعل المكلّف والواقع

الإنسان هو مستقبِل الخطاب الشرعي والفقهي والفاعِل بمقتضاه. والإنسان هو مركز الظاهرة السياسية. والفقه ـ بل عامة التراث الإسلامي ـ لا ينطلق في معالجة أي مجال أو شأن من الشؤون الإنسانية والاجتماعية إلا بعد تكوين «رؤية للإنسان» بل «رؤية للعالم الإنساني». وعلى الرغم من ضآلة ما نجده من التأليف المستقل عن «الإنسان» في تراثنا، يتفق أهل العلم والفكر في الدائرة الإسلامية كافة على الاعتقاد بخصائص أساسية للإنسان قد لا يلتفت إليها بعض الباحثين، أو لا يعدونها ذات تأثير في فهم الظاهرة الإنسانية العامة والسياسية بخاصة، وذلك من مثل حقائق مخلوقية الإنسان ومملوكيته لله تعالى، واستخلافه في الأرض، وتكليفه، وابتلائه وحمله للأمانة، وتكريمه وتفضيله على كثير من الخلق مثل الحيوان والنبات والجماد، وتسخير ما في السماوات والأرض له من الله تعالى، وتألف البنية

الإنسانية من روح وجسد، ومن عقل وهوى، وأن للإنسان احتياجاته الضرورية المادية والمعنوية، وقد تمت تسوية نفسه على القابلية للتحرك باتجاه الفجور أو التقوى، والغواية أو الرشاد، وأنه سوِّي في أصله على الفطرة السوية العارفة بالله تعالى والمقبِلة على أمره، وأنه محمّل في باطنه بإرادة واختيار، وتتنازعه عوامل من داخله: ذاتية، وعوامل أخرى من خارجه من دوائر البيئة المؤثرة فيه، وأنه مدني أي اجتماعي بطبعه(٣٢).

يبدو هذا محل اتفاق بين مفكري الإسلام، ثم يركز أرباب كل مدخل على ما يعنيهم من شأن الإنسان وطبائع عمرانه. فالفيلسوف عُنِي بعقل الإنسان ومداركه، وبمعرفته: مصادرها ووسائلها ومناهجها ومقاصدها، وأديب النصيحة اعتنى بالنفس الإنسانية ومكوناتها وأحوالها وما يعرض لها من صلاح وفساد وصحة واعتلال ومناهج معالجتها وإصلاحها، ورجل التاريخ والعمران اهتم بالوجه الاجتماعي للإنسان وما يحوط علاقاته وتفاعلاته الاجتماعية والسياسية من سُنن وقوانين وأحوال وعوارض.

أما الفقيه فدفعه عمله المنصبّ على الحكم الشرعي وفعل المكلف إلى النظر إلى الإنسان من زاوية «التكليف» ونظريته التي هي انعكاس لنظرية الحكم بعناصرها الأربعة الرئيسة: «حاكم مصدر للتكليف، ومحكوم عليه مكلَّف وهو الإنسان، ثم المحكوم به أو المكلف به أي الأحكام، ثم المكلّف فيه: الفعل البشري بملابساته؛ «وهو الواقع» والحياة وأحوالها ومجالاتها ومنها المجال السياسي». وهنا يتسع مفهوم «الواقع» ليشمل كل ما يحيط بالإنسان ويتعلق به فعلُه وتتأثر به فاعليته، **بل يدخل الإنسان نفسه ـ بهذه الرؤية العامة والمركبة ـ ضمن هذا الواقع، الإنسان الذات والإنسان الآخر، وذلك على مستويَي الأفراد والجماعات.**

والإضافة التي يمثلها تعلق التكليف بالواقع أنه ينقلنا من مستوى

---

(٣٢) انظر: أبو الحسين القاسم بن محمد بن المفضّل الراغب الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين: الإنسان وجوداً وقيمة وغاية**، تقديم وتحقيق عبد المجيد النجار (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م). ومما أشار إليه د. النجار في مقدمته: «بحثت العلوم الإسلامية المختلفة أحوال الإنسان المجزأة تقريراً وتقديراً، فاعتنى بعضها بجسمه، وآخر بأخلاقه، وآخر بسياسته الشرعية، إلى غير ذلك من أحواله، ولكن لم ينشأ علم يهتم بالإنسان في أسسه الكلية المطلقة ليكون كالأساس المرجعي الذي يجمع ما اختلف من علوم تبحث في أحواله الجزئية» (ص٦).

«الرصد» و«الوصف» الساذج إلى مستوى التقويم المعياري لهذا الواقع: فنكون أمام واقع متسق مع المعيار الشرعي أو واقع غير متسق. ثم يوفر هذا إمكانيةَ التوجيه والإصلاح، إما بتثبيت أمور وحفظها أو تغيير أخرى وتبديلها. وهذه السمة وإن عمّت في مداخل التراث عند دراستها للواقع السياسي، إلا أنها في الفقه ـ بالأخص ـ تصل بين الواقع والإنسان من جهة، وبين الأمر الإلهي والديني من جهة أخرى بوصال متين اسمه «التكليف»(٣٣).

ليست هذه هي كل محددات اقتراب الفقه من الواقع السياسي، فالرؤية الفقهية للواقع السياسي تتشكل ضمن عدد كبير من المحددات التي تميز عمل الفقيه عمن سواه؛ على رأسها: **غاية الفقيه العامة** المتمثلة في بيان الأحكام الشرعية، وفي **طريقته** في فهم النص، بالإضافة إلى **غايته الخاصة** من كتابة النص محل الدراسة في حينه. كما أن هناك محددات قد يشترك فيها الفقيه مع غيره مثل: رؤيته الخاصة لواقع عصره، **وأثر الفكر السياسي المزامن، وموقع حقل الفقه من سائر العلوم، وحال المذاهب الفقهية والسياسية**(٣٤). فالفقيه يكتب في السياسة، وفي ذهنه إدراك معين للحالة الفكرية والعلمية والحالة السياسية والاجتماعية وربما الدولية بدرجات وصور مختلفة، الأمر الذي يتطلب اليوم من الباحث المعاصر وعياً عميقاً بالتطورات العامة للتاريخ الإسلامي ولا سيما في الفترات محل الدراسة.

---

(٣٣) وفي هذا الموضع تبرز معضلة اضطربت فيها الأقلام والألسنة؛ وهي بيان حقيقة الوصل والفصل بين «الشريعة» نفسها التي هي التنزيل بألفاظه ومعانيه، وبين «الفقه» الذي هو فهم العلماء للشريعة بأدوات ومنهاج. فبعضهم يصل بينهما إلى درجة أن يجعل ذلك هو هذه كدلالة المطابقة، وبعضهم يجعل دلالة الفقه على الدين وشرعته دلالة استلزام أو لزوم. وفي جهة أخرى من يميل إلى تأكيد التمييز والمفاصلة بينهما من باب المعصومية للشريعة من دون الفقه، وبشرية الفقه من دون الشريعة، حتى يصل الأمر ببعضهم إلى أن يعرض المسألة على أساس أن الفقه مجرد آراء ورؤى لأصحابها مثلها مثل آراء غيرهم ممن لا يُسمَّون بالفقهاء أو العلماء، أو أنها محض تأثر بالواقع الذي عاشه الفقهاء ولا قيمةَ مرجعيةً لها، فلا يكتفي بالفصل بين الفقه والشريعة بل يصنع بينهما فجوة وربما جفوة، ويتحدث عن مفاهيم مثل «سلطة الفقيه» و«تسلط نصه» على النص الموحَى و«سطوته» وما إليه. ويتوسط آخرون فيجعلون دلالة الفقه على الشريعة دلالة بيان وتفصيل أو دلالة فرع على أصل. والكل متفق على عدم معصومية الفقه ولا سيما في ما وقع فيه الاختلاف.

(٣٤) ناقش في هذا المقام رضوان السيد في مقدمته لكتاب: نجم الدين إبراهيم بن علي الطرسوسي، **تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، ص٧ ـ ١٨.

وبعد، فثمة من يؤكد واقعية الفقه بحكم التعريف ومن شواهد التاريخ وممارسات أئمة الاجتهاد وتلاميذهم، وإن كان هناك من يرى أن الفقه في معظم تاريخه كان ابناً خالصاً للنصّ من دون مزاوجة النص مع الواقع، ويعتبر أن هذه مثلبة سقط فيها الفقه تاريخياً، فيشير د. علي حسن عبد القادر إلى انقطاع حبل الثقة بين العلماء والحكام من بداية العصر الأموي: «وهكذا اشتغل هؤلاء الأتقياء في عصر اضطهادهم «بتأسيس الفقه الإسلامي» الذي يقوم على منهاج مثالي نظري، ولا يمت كثيراً إلى الحياة العملية إلا بسبب ضعيف، ولكنه كان بالنسبة إليهم المثل الأعلى الذي يجب أن تخضع له الجماعة الإسلامية. وعلى هذا الأساس النظري وعلى هذا الأساس من عدم الاهتمام بالحياة الواقعية، اهتموا بسنة الرسول. . .» إلى قوله. . . «ومن هنا بدأ ينفصل رويداً رويداً التشريع عن الحياة، ويسير علم الفقه والحديث في اتجاه نظري بعيداً عن الحياة العملية، ويثمر من النظر والقول بعد أن كان يثمر من العمل والفعل»[(٣٥)].

وعلى كل حال فالدراسة كما سبق القول لا تُعنَى بدراسة «الميل الواقعي» للتراث السياسي الإسلامي، ولكنها ترصد كيفية اقترابه ـ والفقه بخاصة في هذا المقام ـ من الواقع السياسي إن وُجد هذا الاقتراب.

م٤ ـ من خصائص الرؤية الفقهية للواقع السياسي

استخلاصاً مما سبق نشير إلى عدد من الخصائص التي يتميز بها المدخل الفقهي وتلوّن طريقته في إدراك الواقع السياسي وتصويره وإدراجه تحت مفاهيم النظرية الفقهية العامة ونظرية الحكم. ويمكن إجمال أهم هذه الخصائص في أربع: الخاصة التشريعية (التقنينية)، والطبيعة الدينية، والتاريخية السلفية، والجمع بين البُعدين العملي والنظري.

أ ـ الخاصة التشريعية (التقنين)

الخاصة التشريعية تعني انصباب همّ هذا المجال على سن تشريعات، أو بناء قواعد مقنّنة تحكم السلوك الخاص والعام. هذه الخاصة اعتبرتها فلسفة

---

(٣٥) عبد القادر، **نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي**، ص١١٢ ـ ١١٤.

العلم الحديث من السمات التقليدية للدراسة السياسة، وحتى الثلث الأول من القرن العشرين اتجهت عموم الحقول السياسية إلى تجاوزها؛ لما تتسم به من تجريد وانفصال عن الواقع واقتصار على معايشة النصوص. ففي كتابه **سوسيولوجيا العلاقات الدولية** يخصص مارسيل ميرل فصلاً لطريقة (القانونيون) في دراسة علم السياسة عامة والعلاقات الدولية خاصة، ويقصد بالقانونيين «الفقهاء» بتعبيرنا، متتبعاً تطورات المدخل القانوني في دراسة الظاهرة السياسية بدءاً من القانون الطبيعي، حتى وصل إلى قوله: «النظام القانوني التقليدي في قفص الاتهام»، مشيراً إلى تحديات لا تزال تواجه القانونيين ودراستهم للدولة والعلاقات الدولية، ويقول: «ولم يتمكن القانونيون على الرغم من الجهود المتراكمة على مدى القرون من رسم وتحديد مجرى العلاقات الدولية؛ إذ إنهم بتأكيدهم عقيدة السيادة الدولية تمكنوا من صنع أداة مقبولة ومستخدمة عالمياً، ولكن اللجوء إلى هذه الأداة يعرقل في الوقت نفسه تطور القانون نحو الأكمل ويمنع قيام نظام قانوني حقيقي»[٣٦].

وقد تبين في ما بعد قصور هذه النظرة، وارتفعت أصوات تؤكد ضرورة العناية بالجانب القانوني والأطر الرسمية (كالمؤسسات والنظم والأعراف...) في الظاهرة السياسية، جنباً إلى جنب متابعة الأحداث ودراسة الوقائع. وكان من أهم تجليات ذلك ظهور «الدستورية الجديدة» (New Constitutionalism) في أوروبا عقب الحرب الثانية ومع نشأة الأمم المتحدة وارتفاع صيحات حقوق الإنسان وحرياته العامة ودولة القانون وتقييد عناصر إساءة استعمال الوظيفة العامة... وانتقال هذه الحالة الفكرية إلى الدول المستقلة حديثاً في كل من أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، ضمن سجال متصاعد حول ماهية القانون ودوره وسط عراك الثنائيات السياسية الحديثة: الفرد والمجتمع، المجتمع والدولة، السلطة والخدمة...إلخ،

---

(٣٦) مارسيل ميرل، **سوسيولوجيا العلاقات الدولية**، ترجمة حسن نافعة (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٦)، ص٤٨، وسي. بيل تيت، «مقدمة: الديمقراطية والقانون: الثورات الجديدة في النظرية وتحليلها،» **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية** (مركز مطبوعات اليونسكو، القاهرة)، العدد ١٥٢ (عدد الديمقراطية والقانون) (١٩٩٧)، ص٧ - ١٦.

وموقع العدالة والحرية والمساواة من كل هذا[٣٧].

فما معنى هذه الخصيصة؟ وما دلالتها بالنسبة إلى دراسة الواقع السياسي؟

الخاصة التشريعية (التقنينية) تعني عدة أمور: **أولها**، أن الواقع حركة وسلوك يحتملان الوصف بالخير أو الشر، والصواب أو الخطأ[٣٨]. وهذا يقوم على مسلَّمة أخرى كامنة؛ ألا وهي الاعتقاد بزوج «الموضوعية ـ المعيارية»: أي إن الله تعالى كما خلق الأكوان فقد وضع لها الميزان، والتشريع هو طلب إعمال الميزان في الأكوان[٣٩]. ويبدو ذلك واضحاً في ما صرح به ابن تيمية حين افتتح كتابه **السياسة الشرعية** بقوله: «الحمد لله الذي أرسل رسله بالبينات، وأنزل معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط، وأنزل الحديد فيه بأس شديد، ومنافع للناس، وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب، إن الله قوي عزيز»، وختم الباب الأول بالمعنى ذاته[٤٠].

فالتشريعية تقوم على إيمان بثنائية الحق والباطل، وغايتها الأولى هي بيان الحق من الباطل، ثم الأمر بالحق وإحقاقه، والزجر عن الباطل وإزهاقه. وذلك عامٌّ في كل الفلسفات التشريعية العاقلة[٤١]. وهي تؤمن بالواقع والحركة وحاجتهما إلى مجدافين: القوة والحق. فالقوة قد تكون مبطِلة أو ظالمة كقوة الطغاة والفراعنة، والحق في الدنيا كثيراً ما يفتقد القوة المادية التي تسنده وتؤيده؛ ومن ثَم لا يتحقق «الواقع الأمثل». وهذه الخاصة تزداد أهمية ضمن الحالة الإسلامية في أمرين مهمين: الإيمان بالتشريع

---

(٣٧) Martin M. Shapiro and Alec Stone Sweet, *On Law, Politics, and Judicialization* (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 1 - 2.

وضم إليها معالجة مهمة للعلاقة بين الأخلاق والقانون والسياسة والدين في الخبرة الغربية المعاصرة والأمريكية بخاصة، ونقداً للفلسفة السياسية الليبرالية متمثلة في أعمال ثلاثة من أكبر رجالها: جون رولز، وبروس أكيرمان، وورونالد دوركين، في:

Michael J. Perry, *Morality, Politics, and Law* (Oxford: Oxford University Press, 1988), pp. 57 - 73.

(٣٨) انظر: المصدر نفسه، ص٥٧ خاصة في معرض نقده لجون رولز.

(٣٩) وهذا ما تشير إليه الآيات الأولى من سورة الرحمن: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۞ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۞ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۞ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۞ ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ۞ وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ۞ وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ۞ أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ ۞ وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟ ٱلْمِيزَانَ ۞ وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾.

(٤٠) ابن تيمية الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية.

(٤١) Perry, *Morality, Politics, and Law*, pp. 9 - 23.

المطلق؛ أي الإلهي، ثم الوسطية في الموازنة بين دواعي الخلق والحق، وإقامة منظومة تبلغ بكل منهما منتهاه قدر المستطاع عملاً بقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]. أما سائر التشريعات فإما أن تضفي الإطلاقية على ما هو نسبي محدود، وإما أن تسرف في تقييد الإنسان وشل فاعليته بغض الطرف عن قابلياته واحتياجاته الفطرية، أو تفرّط في مطاوعة النوازع البشرية الغضبية أو الشهوانية[٤٢].

وقد يحسن في هذا ضرب المثل بعقل برهاني منطقي يتخيل نظاماً تشريعياً مثالياً، وهو ما تشير إليه قصة بلوتارك اليوناني المعنونة «حياة ليكورجوس» المنقلب على حكام إسبرطة ومعيد تنظيمها وفق هواه. يبرر ليكورجوس تشريعه للعلاقات غير الزوجية قائلاً في ما تنقله ماريا لويزا برنيري: «وبعد أن أقر أصول التواضع واللياقة الواجبة نحو الزواج حرص كذلك حرصاً شديداً على تخليص تلك الدولة من مشاعر الغيرة وانفعالاتها النسائية العقيمة، فجعل مما يشرف الرجال أن ينجبوا أطفالاً بالاشتراك مع رجال من ذوي المكانة المرموقة، وأن يتجنبوا كل المظاهر العدوانية في تعاملهم مع زوجاتهم...» إلخ هذا الهراء الفج[٤٣].

وتقول ماريا لويزا: «ولا يدهشنا أن ليكورجوس كان مفتوناً بجمال وعظمة نظامه السياسي وأنه فرح بعمله فرحة الإله عندما فرغ من خلق العالم [على حد قولها هي]. **فالواقع أن المشرع يفتقد القدرة على نقد القوانين التي وضعها بقدر ما يتوقع من الشعوب الأخرى أن تخضع لهذه القوانين.** والأكثر من ذلك مدعاة للدهشة هو التأثير الذي تركته إسبرطة في ما يسمى بالفكر التقدمي. فالثوريون وأنصار حقوق الإنسان والمصلحون والشيوعيون من هارنجتون إلى مابلي، ومن كامبانيلا إلى مارا، ومن نابليون حتى ستالين، قد حاولوا استلهام هذا النموذج الذي يعد أكمل نموذج للدولة الشمولية»[٤٤].

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص٢٤ ـ ٥٠.

(٤٣) ماريا لويزا برنيري، **المدينة الفاضلة عبر التاريخ**، ترجمة عطيات أبو السعود؛ مراجعة عبد الغفار مكاوي، عالم المعرفة؛ ٢٢٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧)، ص٧٠ ـ ٧١.

(٤٤) المصدر نفسه، ص٧٧.

والواقع الأمثل الذي ينشده كل تشريع لا يلزم أن يكون خياليّاً ممتنع التحقق مطلقاً وإن كان كمال التحقق للقانون جدَّ عسير، لكنه لا يعد حُجَّة على التشريع، ولا يسوغ إلغاء «الحقيقة التشريعية» بدعوى أن مرامها النهائي بعيد المنال، فليس هذا من طبائع الأمور، ولا يقول به عاقل.

ومن دلالات التشريعية أيضاً والتي يشير إليها ميشيل بيري في كتابه (*Morality, Politics, and Law*) أنها تحرك تلقاءً الوعيَ بالبُعد العام، فالسياسي، أو على الأقل مراعاة المشترك الاجتماعي المتجاوز للفردية، وخاصة في ما يتعلق بتشريع المعاملات التي منها: المعاملة السياسية. وهذا على خلاف ما يشاع عن فردية الفقه الإسلامي، فذلك لا يعدو جانباً من العبادات التي لا تخلو بدورها من جوانب وآثار جماعية ومجتمعية.

ب ـ الطبيعة الدينية

الفقيه الإسلامي ديني بحكم الضرورة، وكون الفقيه دينيّاً يعني أنه لا يتصور المجال السياسي علاقة مجردة من الاتصال بالوحي وتعاليمه، ولا أنها قضية دنيوية مبتوتة الصلة عن الآخرة وما يكون فيها من حساب وجزاء، وما ينبغي ترتيبه على ذلك من الوصل المنهجي لا الفصل المتعسف بين الديني والسياسي؛ ليس على مستوى كليات الدين فحسب ولكن أيضاً على مستوى الجزئيات التي برع في تفصيلها هذا الفقيه؛ وذلك متوجِّه إلى الحاكم والمحكوم على حد سواء. فالدين منظور لازم ومرجعية لصيقة بالفقيه المسلم حين يتفكر في السياسة وفي كل شيء، وذلك على خلاف التشريع لدى الفقيه الروماني القديم مثلاً أو الفقيه القانوني الحديث[٤٥]، فكلاهما لا يتخذ «الدين» منظوراً ولا مرجعية، ولا ينظر فيه، اللهم إلا على سبيل الاستئناس الجزئي في بعض الأمور.

---

(٤٥) Patricia Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1987).

هذا المرجع من الأهمية بمكان بالنسبة إلى استعراض رؤية الاستشراق الأوروبي للشريعة الإسلامية وتطورها وطبيعة فقهها، والدراسات التي حاولت إثبات الأصل الروماني ـ وأحياناً اليهودي ـ للفقه الإسلامي، منذ مطالع القرن الثامن عشر الميلادي وحتى مطالع القرن العشرين، راصدة آراء ودراسات لأمثال: رينالد (١٧٠٨) ودومينيكو جاتيشي، وشيلدون آموس، وهنري هوغو، وإنجر)، وفان دين بيرج، وألفرد فن كريمر، وغولدتسيهر وديفيد دي سانتيلانا وموران وميتيس ونِلّينو وفيتزجيرالد وشاخت (ص١ ـ ١٧). ثم عرض مهم لخصائص التشريع الإسلامي كما تراها وعلى رأسها صفة الثبات (Immutability) والإطلاقية المتولدة عن الاتصال بالديني والإلهي (ص١٨ وما بعدها).

وبالتالي فالفقيه ديني «إسلامي» أي يتبنى الرؤية الإسلامية للدين كما يتبنى الرؤية الإسلامية الدينية للسياسة. ومن هذا المصدر يتشكل موقف الفقيه من البُعد الإنساني للدولة بحيث نجده يضع سائر البشر بين عينيه، فتتخلل كتابه مواضع عريضة يتساوى فيها الناس - وبالأخص الكافر مع المسلم - من باب الآدمية والبشرية، وصفحات يُميز فيها بينهم على معايير عديدة. هذا وإن بدا «الإنسان المسلم» محورَ تركيز الفقيه، من باب أنه المخاطَب بالتشريع الإلهي حقيقة، وغيره مخاطباً به تقديراً وفي العموميات.

فبناء العلوم الإسلامية - وفي قلبها الفقه - على حقائق التصور الإسلامي عن الإنسان ودوره في الوجود، وشمولية مفهوم التدين والعبادة، وعمومية التشريع الإلهي وخصائصه السامية، وما تشتمل عليه الرؤية الإسلامية من قيم حاكمة ومقاصد حافظة[٤٦]، أكسب هذا التأسيسُ الفقهَ الإسلامي نزعةً إنسانية متميزة، عمادها الحكمة والرحمة والعدل والمصلحة[٤٧]، ولا شك في أن هذه المعاني ظلت تمثل لدى الفقيه جوهر الحكم السياسي الرشيد، فتطابق مطلوب الشرع عنده مع المثل الأخلاقي والعقلي للنظام السياسي[٤٨].

ج - السلفية والامتداد التاريخي

الفقه ذو أصول، مهما كانت الأصول كامنة أو غير مدونة، بحكم الضرورة وبحكم مفهوم «الاجتهاد» الذي هو العملية الفقهية الرئيسة؛ إذ

---

(٤٦) ورد طرف من خصائصها في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

(٤٧) انظر: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق وتعليق عصام الدين سيد الصبابطي، ٤ ج (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، ج ١: «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل»، ص٥. وانظر له أيضاً: **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، مع بعض تعليقات محمد صالح بن عثيمين؛ تنقيح وتصحيح عرفان بن سليم العشا حسونة الدمشقي (بيروت: دار الفكر، ١٤٢٥ - ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ص٧ - ٨.

(٤٨) انظر في هذا: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك**، تحقيق محيي هلال السرحان وحسن الساعاتي (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١).

يشتمل على استفراغ الوسع للبحث والنظر في النصّ المنـزَّل والنصوص المبيّنة له. ويحتاج بيان طبيعة علم الأصول وصورته العامة إلى مبحث خاص لا يتسع له المقام، لكن المقصود هنا تقرير أن الفقيه ـ أيّاً كانت درجته ـ لا يعمل إلا بأصول من افتراضات وتصورات، وقواعد وضوابط، وأدوات ونظريات. وبناء عليه، فإن «أصول الفقه» حاضرة في منهجية الفقه السياسي أيضاً، وينبغي الوعي بها والكشف عنها؛ إذ منها يتأتى فهم كثير من العوامل المساعدة للفقيه على إدراك الواقع السياسي من حوله وإعادة تصويره[49].

والواقع أن ذلك لا يتجلى عند كل فقيه سياسي بالدرجة نفسها. فكلما اعتنى الفقيه بالسرد والعرض للمادة الفقهية كلما توارت أصوله وعمومياته التي يعمل تحتها، وكلما كان الفقيه السياسي مهتمّاً بالتقعيد وبيان القواعد العامة التي ينبغي للسياسي أن يعيها كي يستخلص هو بنفسه الحكم في كل مسألة كلما كانت الأصول أكثر جلاءً كالحال مثلاً في كتابات الجويني وابن تيمية، أكثر من الماوردي على نحو ما سيتبين.

واتصالاً بالأصول والجذور يظهر موضوع السلف: فنقل العلم والفقه لم يكن يتم فقط عبر الكتب، إنما كانت توازيه الرواية والقراءة الشفهية على الشيوخ والأساتذة؛ الأمر الذي منح الفقه معنًى سلفيّاً وتواصليّاً خاصّاً. وللفقيه سلفان: سلف مطلق؛ وهم أهل الفقه منذ ما قبل بروز المذاهب الفقهية، وسلف مقيّد؛ وهم أئمة مذهبه ورواده ومحرروه إلى أن يصل إلى شيخه المباشر. وهذا لا يعني عدم اختلافه مع سلفه في قضايا ومسائل، لكن معنى «السلفية» هنا يتألف من التلقي والتوافق في المنهج لا المسائل، ومن هنا نفهم تعدد الأقوال الفقهية ضمن المذهب الواحد، الأمر الذي يتجلى في تنوعات الرؤية الفقهية للسياسة وواقعها وواجباتها[50].

---

(٤٩) قارن بـ: عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة** (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م).

(٥٠) وربما كان السؤال المشكِل الذي أشار إليه ابن تيمية (فالتصق وصف السلفية به وبمدرسته التصاقاً خاصّاً) هو: ما العمل حين ينحرف بعض السلف المتأخر (ويُدعى الخلف) عن السلف الأول؟ فقد قدّم هو السلفَ الأول وأبرز تعارضات بين السلف والخلف، بينما رفض معارضوه هذا المدخل أصلاً أو قدم بعضهم مسالك المتأخرين. وسوف نلحظ عنايته بالآثار والأخبار أكثر من غيره.

فسلفية الفقيه تعني التواصل المنهجي والتراكم المعرفي، والتجديد المنظَّم المنضبط، والاجتهاد الولود الملتزم. انبهر بعض اللاحقين بمن سبقهم فمالوا إلى التقليد وعدم التجديد المنهجي أو حتى التوليد للمسائل، وقالوا: ما ترك السابق للاحق من شيء، وهذا خلاف ما هو واضح في الفقه السياسي بين الثلاثة الذين ستعرض الدراسة لهم: الماوردي والجويني وابن تيمية. إن مراجعات الجويني على الماوردي ومؤاخذاته عليه من الشدة والقوة بحيث لا تترك لمقالة التقليد موضعاً، على الرغم من أنهما شافعيان والمدة بين وفاتهما لا تتعدى ربع قرن، واستيعاب ابن تيمية وتجاوزه لطريقتَي هذين العَلَمين تؤكد ذلك بوضوح.

مثلبة أساسية ربما أصابت سلفية هذا الفقه، تتمثل في تحولها عبر الزمن ـ وبأثر من الانتقال من الثقافة الشفهية إلى الثقافة التدوينية ـ إلى سلفية نظرية أكثر منها سلفية عمل ودعوة. فتحول الفقه إلى «كلام» منقول من شيخ إلى تلاميذه، لكن أثره يبدو ضئيلاً في تديّن الناس، خواصهم وعوامهم، حاكمهم ومحكومهم. فحُفِظ العلم وبَهت العمل؛ الأمر الذي أورث عملية تعليم الفقه نفسه وكتاباته أمراضاً خطيرة من قبيل: النـزوع الاختلافي والتشقيقات المفرطة والإغراق في التقديرات والافتراضات المستبعد وقوعها. يمكن ملاحظة هذا من تتبع كثافة دخول الفقيه الأول على الأمراء وأولي الأمر ومبادرته بوعظهم ونصحهم وتوجيه الرسائل إليهم على الرغم مما كان يحيط بهم من مخاوف[51]، بينما تضاءلت هذه السُّنة عبر العهود التالية كما سيشير إليه ابن خلدون في موضعه.

ومن هنا، يمكن ملاحظة أن «الفقه السياسي» كان مع الأوائل وحتى منتصف مسيرته تقريباً أكثر ثراءً وأثراً منه في القرون التالية، وإن كان أدب النصيحة المستفيد من الفقه السياسي قد حاول أن يسد مسدّه في ما بعد. فبينما العلماء والفقهاء والوعاظ يخاطبون الخلفاء والولاة والأمراء في قصورهم وفي المواقع المختلفة، وبينما الأئمة الأربعة يتعرضون للمحن مع

---

(٥١) راجع ما يقصه أبو بكر الطرطوشي في ما بين العلماء والسلاطين في الباب الأول من كتابه. انظر: أبو بكر محمد بن الوليد الفهري الطرطوشي، **سراج الملوك**، حققه وضبطه وعلق عليه ووضع فهارسه محمد فتحي أبو بكر؛ تقديم شوقي ضيف (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م) ج ٢.

السلاطين، يكتب أبو يوسف **الخراج** للرشيد ويدون محمد بن الحسن الشيباني كُتبه بين يدي الرشيد أيضاً ليضع قواعد العمل الدولي للأفراد والدولة، ويتابعه السرخسي.

من بعد هذا يستمر دور الفقيه بارزاً: فيكتب الماوردي يعرّف القادر بالله ثم القائم بأمر الله ما له وما عليه، ومثله أبو يعلى الفراء، ثم يكتب الجويني يوجِّه الوزير المتنفذ نظام الملك، ثم يشدّ تلميذه أبو حامد الغزالي على ساسة زمانه محرّماً عليهم أغلب عيشهم[٥٢]، ويحاكم العز بن عبد السلام الأمراء ويجدّد في المنهج، ويكتب ابن جماعة **تدبير الأحكام** وينبه السُّبكي إلى **معيد النعم ومبيد النقم**، ويراسل ابن تيمية أمراء العصر ويخاطبهم حتى أمراء النصارى وملوك التتر. ثم كانت بعد ذلك علامات بارزة هنا وهناك، من أمثال المرادي وابن الأزرق والسيوطي والشوكاني، لكن مع خلخلة واضحة.

ومن ناحية أخرى، نجد حضوراً للتاريخ بصورة معينة في المادة الفقهية، أهمها «التاريخ القياسي» للمسلمين المتمثّل في الفترة النبوية والراشدة باعتبارها أصلاً تشريعياً وتحتوي أخبار السلف المقتدَى بهم. وقد برز ذلك في تفاصيل الفقه السياسي ولا سيما ما تعلق منها بالبيعة والجهاد وقسمة الأموال. ولكن هذا القدر الضئيل من العناية بالتاريخ سوف يُسهِم في تحجيم موقع عالم الأحداث من الكتابة الفقهية في الشأن السياسي.

د ـ الجمع بين البُعدين العملي والنظري

كما سبق، لم يسلم الفقه من الخاصّة الأساسية لكل علم وهي التجريد؛ على الرغم من طابعه العملي الأساسي المتمثل في موضوعه: «الفعل الإنساني الظاهر»، وتوسعه في تناول العلاقات والمعاملات بين الناس. ولا شك في أن التجريد الفقهي أدنى وأخف من التجريد الفلسفي؛ حيث إن الفيلسوف يجرد الأفكار نفسها التي هي ذهنيات إلى أفكار أعم منها، بينما تجرد اللغة الفقهية ما هو عملي إلى كليات قريبة المنال تستوعب

---

(٥٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، كتاب **الحلال والحرام**، بتخريج الحافظ العراقي (بيروت: دار الجيل؛ القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، خاصة الفصل الخامس، ص١١٩ ـ ١٣٥، والفصل السادس، ص١٣٦ ـ ١٦٢.

الجزئيات. وثمة التباس يقع فيه كثيرون بين ما هو «نظري» من الفقه وما هو «مجرّد». فالنظري يتعلق بجعل الشيء محل نظر ودراسة ومن ثَم يمكن أن ينطوي على سائر عوالم الواقع العملي، بينما التجريدي هو سمة الصياغة التي تصف الواقع معرّى من ملابساته النسبية: الزمانية والمكانية والشخصية.

فالفقه السياسي يمكن أن يعد نوعاً من النظر في الواقع السياسي ولكن ضمن الخصائص السابقة، بالإضافة إلى عنايته بأمري العمل والحركة في هذا الواقع، وبإعمال أمور مطلوبة وإبطال أمور مرفوضة. فهو نظرٌ لكنه مشدود إلى منطلقات وغايات عملية تجعل من «الواقع» ملازماً «للنظر» على مستويات عدة: فالواقع محل للنظر، وهو مختبر لممكنات النص من جهة، وهو محدِّد لممكنات العمل من جهة أخرى: مثل حدود القدرة والاستطاعة، والمعرفة والجهل، والإرادة وغيابها أو ضعفها، والإتاحة والضرورة، وما إليه.

وفي هذا المقام لا يمكن أن نغفل الفقه أو «القانون» باعتباره ظاهرة سياسية من الدرجة الأولى، لصيقة ـ كما يؤكد دينيس لويد في كتابه **فكرة القانون** ـ بالدولة والسلطة والقوة والنظام والفوضى والصلاح والفساد[٥٣]. ومن ثَم يمكن تناول الفقه السياسي باعتباره عينة ممثلة لكل من الفكر السياسي والواقع السياسي في نطاق زمني ومكاني ما. لكن الدراسة إذ تتخذ من الفقه والقانون الإسلامي مدخلاً للنظر والتناول للواقع السياسي، فإنها لا تكتفي من هذا الواقع بعنصره القانوني، بل تحاول أن تفحص متضمنات النص القانوني وما يشعر به من مكونات الواقع السياسي المحيط وآلية هذا التضمين والتصوير.

والقول إن المدخل القانوني لا يعدو كونه نظراً لا عملَ ولا حركةَ فيه على نحو ما جرى من نقد في منهجية العلوم السياسية إبان تأسيسها في الغرب مطالع القرن العشرين، يتضمن لبساً أساسياً. فنفي الخاصّة العملية عن القانون بدعوى انصبابه على «ما ينبغي أن يكون» من دون حكايته «عما هو كائن» معيار ملتبس في فهمه لما هو «عملي». فالعملي غير «العمل» نفسه، إنما العملي هو ما من شأنه أن يتصل بالعمل بنوع صلة. ولا تقتصر

---

(٥٣) دينيس لويد، **فكرة القانون**، تعريب سليم الصويص؛ مراجعة سليم بسيسو، عالم المعرفة؛ ٤٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨١)، ص٢٥ ـ ٢٨، ٣٢ ـ ٤٢ و١٥٧ ـ ١٨٣.

علاقة النظر بالعمل على أن يكون حكاية عن تفاصيله الجزئية كما يجري في نشرات الأنباء الإعلامية، وما تتضمنه الحوافظ (الأرشيفات) الإخبارية والسجلات التاريخية. ولكن هناك صلات أخرى من قبيل: تصويب النظر للعمل، ورسم منطلقاته ومساراته الممكنة، والدعوة إليه أو النهي عنه، أو بيان محدداته من الميسرات والمعسرات، والمحالّ والسياقات، ومن الأولويات ذات الأسبقية، والمؤثرات ذات الفاعلية، وما دون ذلك. ومنه تقويم النظر إلى أصناف العمل، وعلاقات كل ذلك بالإنسان والحياة والاجتماع ومقاصده.

ويوضح لويد كيف أن العلوم الاجتماعية المعاصرة قد أعادت الاعتبار إلى المدخل القانوني والسمة القانونية ضمن تطور الاجتماع السياسي. فبدءاً من جهود رودولف فون إهرنغ مروراً بماكس فيبر وإرليخ، ووصولاً إلى من يعده لويد أعظم فقيه لعلم اجتماع القانون على النمط الأمريكي روسكو باوند (Roscoe Pound) الذي شرح العملية القانونية على أنها شكل من أشكال «الهندسة الاجتماعية»، تجذرت فكرة أن القانون والفقه التشريعي هو من أهم نوافذ الإطلال على المجتمع والدولة ومستجدات الحياة الراهنة[٥٤].

والأكثر عمليةً والأقل عمليةً يمكن أن يُجعل له مقياس من درجتين: الأولى ـ الإمكان العملي والاستحالة العملية وما بينهما، فكلما كان الأمر «ممكناً» أو أقرب إلى الإمكان ولو عسيراً كلما كان النظر فيه أكثر عمليةً مما هو خلاف هذا. والدرجة الثانية ـ الواقعية بمعنى القرب من الواقع الملموس ومعالجته أو البعد عنه؛ فكلما كان الواقع حاضراً ـ ولو بالخبرة التاريخية والعبرة منها والتقويم ـ كلما كان النظر أكثر عمليةً. أما أن يقتصر معنى «العملي» على ما هو رصدي ووصفي بالنسبة إلى الواقع السياسي الراهن، فإن كثيراً من هذه الأعمال الرصدية والاستطلاعية نفسها لم تكن ـ ولم يكن ممكناً أن تكون ـ لها آثار في العمل والواقع المعيش، فلم يصدق هذا المعيار عليها: لا ابتداءً ولا انتهاءً.

ومن ملاحظة مقدمات وافتتاحيات أكثر التآليف الفقهية التراثية في السياسة يتجلى انطلاقها من حاجة واقعية وسياسية بالدرجة الأولى. فالتدوين

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص١٩٠ ـ ١٩٣.

الفقهي العام ربما كان للدراسة النظرية وأغراضها التعليمية فحسب، أما الفقه السياسي المتخصص فيتوجه بالأساس إلى أهلِ العمل السياسي، وأكثره لا يقتضيه إلا الشعور بحاجة السياسيين إليه: تعريفاً وتحضيضاً ونصيحة.

م٥ ـ الفقه السياسي المتخصص: العينة ومستويات الدراسة

أمام اتساع خارطة الفقه السياسي الموروث وتداخله في سائر أصناف الكتابة التراثية في العقيدة والتفسير والحديث والأدب والتاريخ والأخلاق والنصيحة، وبالنظر إلى أننا في بدايات الطريق لإعادة فتح ملفات التراث السياسي الإسلامي، فيحسن إعطاء الأولوية للتصنيف الفقهي المتخصص في الحقل السياسي؛ وذلك لعدة دواعٍ ومبررات:

أولاً: لأنه (أي الفقه السياسي المتخصص) يبدو الأقرب لما يفيد الدراسة السياسية المعاصرة؛ نظراً إلى كثافة عنايته بالشأن السياسي قياساً على التصنيف الفقهي العام أو الشروح والتفاسير التي تعلو فيها درجة التجريد والتعميم والإطلاق لصالح بيان معاني النصوص.

ثانياً: أن الفقه السياسي المتخصص يجمع جمعاً بارزاً بين المجالَيْن السياسي والفقهي، فيلتزم من ناحيةٍ بالطريقة الفقهية ويعبّر عن محدداتها وخصائصها ونظرياتها وأدواتها في إدراك الواقع السياسي. ويمثل من ناحية أخرى الترجمة المركزية عن عموم الرؤية الإسلامية للبنيان السياسي وعناصره وتفاعلاته وعملياته.

ثالثاً: أنه (أكثر من الفقه العام) يقدم الهيكل العام الأظهر للرؤية السياسية التراثية، فيما تقوم سائر المداخل بأدوار خادمة ومكمّلة لهذا البنيان. فالراعي والرعية، والحقوق والواجبات، والداخل والخارج، والأصول والفروع، هي في التراث السياسي الإسلامي محل تأسيس فقهي بالأساس، ثم تتسع رؤيتها مع الفلاسفة وتتعمق مع أدب النصيحة والأخلاق السياسية ومع المؤرخين وتتقوى قوالبها بالمؤسسية ونظم الإدارة والتسيير.

ونظراً إلى عدم إمكان التعرض للموجود من هذه المادة الفقهية السياسية كافة، فيتم اختيار نماذج ممثلة لأنماط من الكتابة الفقهية يتجلى فيها التنوع ومن ثَم استيعاب ما يمكن من خصائص المنهجية الفقهية في معالجة الشأن السياسي.

هذا، وتستوعب العينة المختارة فترةً معتبرة (بين القرنين الرابع والثامن الهجريْين) تمثل مرحلة مهمة من الكتابة الفقهية عقب استواء الفقه على سوقه علماً ممنهجاً منتظماً، كما تعبر هذه الفترة عن التطور الفقهي إبان تواصل الاجتهاد، وتشتمل في الوقت نفسه على عدد من الدول والعهود السياسية: من الخلافة العباسية فالسلطنات التي قامت في ظلالها وحتى انقطاعها (الخلافة) في منتصف القرن السابع مروراً بالدولة البويهية والسلجوقية فالأيوبية والمملوكية. وفي هذا ما يمكن أن يوفر قدراً من التمثيل لكل من الفكر والواقع الإسلاميْين المتعلقيْن بهذا المقام.

ومن المراجعة العامة لما في المتناول من هذه المصادر[٥٥] تتبدى ثلاثة نماذج أساسية، تلحق بها مصادر أخرى خادمة على سبيل التكميل: **أولها**: يتجلى فيه الفقه المدرسي بشكل نموذجي، **والثاني**: نموذج لإعمال الطريقة الأصولية في الفقه السياسي وما تتسم بها من تقعيد وتنظير «كلي»، **وأخيراً**: نموذج الاقتراب من العمل والتفعيل وتوجيه الرسائل التنفيذية من معين الفقه وأحكامه الشرعية. وهذه النماذج هي:

١ ـ **الأحكام السلطانية لأقضى القضاة أبي الحسن الماوردي** (٣٦٤ ـ ٤٥٠)[٥٦]: وهو كتاب الفقه السياسي الأشهر الذي اعتبره كثيرون من دارسي التراث السياسي الإسلامي الممثل الأول لهذا التراث، وربما قصَرَ بعضهم هذا التراثَ عليه. **وهو نموذج للفقه الدستوري الداخلي لدولة ذات مرجعية إسلامية**، كتبه قاضي القضاة بالطريقة الفقهية المعهودة، نقل فيه أقوال المذاهب ولا سيما الحنفي والمالكي إضافةً إلى مذهبه الشافعي، وأكثرَ من

---

(٥٥) من المراجع المهمة المعينة على الاختيار في هذا الصدد، انظر: عارف، **في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل.**

(٥٦) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، حققه سمير مصطفى رباب (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م). وراجع تعريفات بالإمام الماوردي، في: أحمد مبارك البغدادي، **الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي** (الكويت: دار الحداثة، ١٩٨٤)؛ نبيه أبو اليزيد متولي، «التربية السياسية والأخلاقية في فكر الماوردي،» إشراف محمد علي محمد المرصفي ومحمد سعد القزاز (رسالة ماجستير، جامعة طنطا، كليه التربية، ١٩٨٧)؛ صلاح الدين بسيوني رسلان، **الفكر السياسي عند الماوردي** (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣)؛ أحمد وهبان، **الماوردي رائد الفكر السياسي الإسلامي** (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة للنشر، ٢٠٠١)، ومحمد سليمان داوود وفؤاد عبد المنعم، **الإمام أبو الحسن الماوردي من أعلام الإسلام** (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٨).

الاستشهاد لاختياراته بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأبيات شعرية تلوح منها سحنة أدبية اشتهرت بها كتابات الماوردي. واشتمل على تشريع لبنية الدولة ومؤسساتها المختلفة ووظائفها ومجالات حركتها وحدود سلطاتها. وقد اعتبر كتاب الماوردي هذا عبر التاريخ النموذج الأمثل والأشهر للفقه السياسي، ولم يزل كتّاب السياسة الشرعية يطالعونه وينهلون منه ويناقشونه عبر التاريخ، نذكر منهم: الجويني والطرسوسي (ناقديْن له) والطرطوشي وابن خلدون (مقدريْن له).

٢ ـ **كتاب الغياثي، أو غياث الأمم في التياث الظلم** لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (٤١٩ ـ ٤٧٨هـ)[٥٧]، الذي **يُعدّ نموذجاً للتفكير في المجال السياسي من منطلق العقل الأصولي**، وبالأخص تتبدّى فائدته المنهجية في تشغيل **طريقة التقدير والافتراض في ما يتعلق بالأحوال السياسية المهمة** من مثل: تصور افتقاد الصفات المرعية في الساسة والقادة، وتقدير استيلاء مستقوٍ بشوكة على سدة الحكم، وفي افتراض خلوّ الدهر جملةً عن ولاة الأمور (وهو أفدح من حالة الفراغ الدستوري والقانوني)، حتى يبني الجويني تصوراً للحال السياسي والعام إذا ما خلا الزمان من أصول القانون والشريعة نفسها.

٣ ـ **كتاب السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ)[٥٨]. وهو رسالة مركزة في أصول البناء السياسي وتسيير أمور الدولة وفق أُسس شرعية مبنية على جوامع التشريع من الكتاب والسُّنة، ويُعنى بقضية «الحقوق» بين الحاكم والمحكوم أو الراعي والرعية وما ينصلح به شأنهما العام والمشترك. وهو يمثل نموذجاً للفقيه الرسالي المعنيّ بتوجيه خطاب فقهي ميسّر اللغة، يراعي ما آلت إليه أحوال السياسة والولاية في عصره.

---

(٥٧) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (إمام الحرمين)، **الغياثي أو غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق ودراسة وفهارس عبد العظيم الديب، ط ٢ (القاهرة: المؤلف، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م). ومن أحسن التعريفات بالإمام الجويني ما يقدمه المحقق د. الديب.

(٥٨) ابن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. ومنه نسخة أخرى لا تختلف إلا يسيراً بعنوان **الجوامع في السياسة الإلهية والآيات النبوية** (طبع بمطبعة نخبة الأخيار، ١٣٠٦هـ/ ١٨٨٩م).

هذا، وتحاول الدراسة أن تنظر في مصادر مكمِّلة على هذه المذكورة وخادمةٍ لها من مثل: **تسهيل النظر وتعجيل الظفر** للماوردي، و**الحلال والحرام** للغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ)، و**الحسبة والرسالة القبرصية** لابن تيمية، وكذلك **أحكام أهل الذمة**، و**الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، وكلاهما لابن قيم الجوزية (٦٩١ ـ ٧٥١هـ).

هذا، وتمضي الدراسة في استكشاف إمكانيات الفقه المنهجية لإدراك الواقع السياسي على ثلاثة مستويات:

- مستوى المحددات والخصائص.

- مستوى التصور الفقهي للواقع السياسي.

- مستوى الخلاصات المنهجية.

الفصل الثاني

منهجية نماذج فقهية في تصوير الواقع السياسي

توفر المقدمات والخلاصات العامة السابقة رؤية يمكن من خلالها قراءة النصّ الخاص بكل نموذج من النماذج الفقهية الثلاثة محل الدراسة (الأئمة: الماوردي والجويني وابن تيمية). ونتناول هذه القراءة في مطالب ثلاثة يتضمن كل مطلبٍ نموذجاً منها على حدة، قبل أن نسجل خلاصاتها الجامعة في المبحث الثالث.

ولا شك في أن كل واحد من هذه النماذج يستحق كثيراً من التأمل العميق، ومساحة واسعة من التحليل؛ واستعراض مادته السياسية وما وراءها من منهجية، لكن ما تركز عليه هذه الدراسة إنما هو التأشير الأوّلي على معالم هذه المنهجية، فتحاً لهذا الباب المهجور، ومحاولة لاستلهام رؤية كلية وعلامات رئيسة مجملة؛ تمهيداً لأعمال مفصلة في مقامات أخرى. ومن ناحية أخرى، معلومٌ أن هناك كثيراً من نماذج الفقه السياسي في التراث الإسلامي التي كانت جديرة بالتناول والتحليل ضمن هذه الدراسة[1]، لكن هدف الدراسة وكونها تستطلع هذا المضمار يجعل من التمثيل بالنماذج المذكورة أرضية مفيدة لبيان الإمكان والإمكانية التي يتمتع بها تراثنا الفكري في موضوع بهذه الدرجة من الأهمية والخطورة: **فقه الواقع السياسي بطريقة منهجية**.

(١) وخاصة كتب السياسة المالية من لدن أبي يوسف فصاعداً، وكتب السير والمغازي والجهاد من لدن الشيباني فصاعداً، وكتب أهل الذمة ككتاب ابن القيم الشهير، وكتب الفتاوى ورسائلها المتعلقة بقضايا سياسية، وكتب الحسبة والقضاء، وما كتب عن العلاقة بين الفقهاء والسلاطين ككتاب **الحلال والحرام** لأبي حامد الغزالي... وغير هذا.

المطلب الأول

طريقة الماوردي في تصوير الواقع السياسي

بالإضافة إلى كونه فقيهاً شرعيّاً يعتبر الإمام الماوردي (رَحِمَهُ اللَّهُ) مثقفاً وممارساً سياسيّاً متميزاً، فهو القاضي السفير المتنقل بين الحواضر، المخالط للخلفاء والسلاطين، المتولي لهم مناصب معينة والساعي بينهم بالمصالحات والسفارات، والموجه لبعضهم ولو بالإنكار والمعارضة. وقد برز ذلك في كتاباته المتعددة التي أظهرت تخصصه وتعمّقه في الشأن السياسي ربما أكثر من سائر كتّاب التراث السياسي الإسلامي[٢]. وتفسر عنايته الخاصة هذه سرعةَ حضور معارفه السياسية، ويُسْر استحضاره لعناصر الواقع السياسي، وإن كان بصورة ممتزجة بالأحكام والتوجيهات تحتاج إلى جهد خاص في فصلها. وقد تعددت التناولات البحثية للماوردي بوصفه مفكراً سياسيّاً سواء من خلال كتاب **الأحكام السلطانية** أو سائر كتاباته السياسية[٣]. وتركز الدراسة على جانب منهجية «الفقه السياسي» لدى الماوردي.

وفي هذا يتميز كتابه **الأحكام السلطانية**[٤] بمدخله الفقهي القياسي؛

---

(٢) انظر: حورية توفيق مجاهد، **الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦)، ص٢٢٣ ـ ٢٢٥.

(٣) حظي الماوردي باهتمام بحثي كبير من قبل طلبة العلوم السياسية وغيرها. انظر: أحمد مبارك البغدادي، **الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي** (الكويت: دار الحداثة، ١٩٨٤)؛ نبيه أبو اليزيد متولي، «التربية السياسية والأخلاقية في فكر الماوردي،» إشراف محمد علي محمد المرصفي ومحمد سعد القزاز (رسالة ماجستير، جامعة طنطا، كليه التربية، ١٩٨٧)؛ صلاح الدين بسيوني رسلان، **الفكر السياسي عند الماوردي** (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣)؛ أحمد وهبان، **الماوردي رائد الفكر السياسي الإسلامي** (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة للنشر، ٢٠٠١)، ومحمد سليمان داوود وفؤاد عبد المنعم، **الإمام أبو الحسن الماوردي من أعلام الإسلام** (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٨).

(٤) من الجدير بالذكر أن ثمة كتاباً بالعنوان نفسه **الأحكام السلطانية**، صنفه القاضي الحنبلي الجليل أبو يعلى الفراء أو ابن الفراء (٣٨٠ ـ ٤٥٨هـ) المعاصر للماوردي في بغداد والمتوفى عقب وفاة الماوردي بثماني سنوات، وفي الكتابين تشابه كثير بل تطابق في الترتيب والعبارة في كثير من المواضع، ما يجعل القارئ يجزم أن أحدهما نقل عن الآخر، غير أن الماوردي نوّع في الآراء بين الحنفية والمالكية ومذهبه الشافعي، بينما يكاد أبو يعلى يقتصر على مذهبه الحنبلي. وقد حار الناس في أيهما الأصل، ويقول د. محمد عبد القادر أبو فارس: «ولعل الأصيل يكون كتاب الماوردي، والفراء قد نقل منه في كتابه **الأحكام السلطانية**. وهذا ما جزمنا به وأيدناه بأدلة مفصلة»، وقد ذكر هذه الأدلة، حتى جعل كتاب الماوردي أهم مصدر من المصادر التي اعتمد عليها أبو يعلى. انظر: محمد عبد القادر =

حيث يبدو أنموذجاً لطريقة الفقيه في تناول الشأن السياسي: النظري والواقعي. ونقصد بـ«الفقه القياسي» الكتابة على الوتيرة التي استقرت في كتاب الفقه العام تقريباً منذ القرن الرابع الهجري ثم عبر العصور التالية؛ من سرد الأحكام تترى، وتقسيمها إلى أبواب ذات عناوين (قضايا) تحتها تتتابع المسائل؛ بحيث تعرض المسألة المجردة مصحوبة بالحكم الشرعي عليها بتعبيرات مثل: يجب، ويجوز، ولا يجب، ويجب ألا، ويمتنع ويصح، وله أن يفعل، وليس له أن يفعل، . . . إلخ.

وتجري قراءة نص **الأحكام السلطانية** من العام إلى الخاص فالأخص: فنشير بدايةً إلى الإطار النظري العام لاقتراب الماوردي من الشأن السياسي وموقع إدراك الواقع منه الذي يمهد لعمليتَي النظر والتناول، ثم محاولة الوقوف على صورة الواقع السياسي لديه وتنظيره له، قبل أن نخلص إلى إضافته المنهجية في هذا الصدد.

أولاً: الإطار النظري: مصادر إدراك الواقع ومفاهيمه

يشتمل الإطار النظري على الدافع الذي يحرك الكاتب كي يكتب نصه محل الدراسة، وافتراضاته الأساسية المتعلقة بمفهوم «السياسة» و«الواقع السياسي»، ومصادر تلقيه لصورة هذا الواقع ودلائلها في النص، والمفاهيم المركزية التي يقوم عليها بنيان النص.

ولقد أوضح الإمام الماوردي جملة مفيدةً من ذلك الإطار في مقدمة كتابه على إيجازها حين ذكر تخصيصه قسماً من أقسام الأحكام الشرعية باسم **الأحكام السلطانية** وعدّه أوْلى بالتوجيه إلى «ولاة الأمور» الذين شغلتهم السياسة العملية والتدبير؛ كي يكونوا على علم «بمذاهب الفقهاء»، وما تضمنه الفقه الشرعي من واجبات عليهم، وحقوق لهم، فيقول: «ولما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق، وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطعهم [أي ولاة الأمور] عن تصفحها مع تشاغلهم **بالسياسة والتدبير** ـ

= أبو فارس، القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكم السلطانية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣)، ص٣٤١ ـ ٣٤٢، وخصوصاً ص٤٩٥ ـ ٥٤٥، حيث بيّن فضل كتاب الماوردي على كتاب أبي يعلى، وردّ على من عكس الأمر أو توقف فيه. ولذا تخيرنا كتاب الماوردي لهذه الدراسة.

أفردت لها كتاباً امتثلتُ فيه أمرَ من لزمت طاعته؛ ليعلم مذاهب الفقهاء فيما له منها فيستوفيه، وما عليه منها فيوفيه؛ توخياً للعدل في تنفيذه وقضائه، وتحرياً للنصفة في أخذه وعطائه...»[٥].

فعبارة المقدمة مشحونة بالدلالات على معالم الإطار النظري لعمل الماوردي (رحمه الله)، وهو ما يمكن إجماله في النقاط الآتية:

١ ـ الشرع هو الحَكَم والمصدر والمنطلق لتقرير مصالح الخلق، وتثبيت قواعد الحق: «وشرع لنا من الأحكام، وفصّل لنا من الحلال والحرام، ما جعله على الدنيا حكماً، **تقررت به مصالح الخلق، وثبتت به قواعد الحق**»[٦]. ومن ثَم فالشرع هو منطلق التفكير، ومتّكأ التقدير والتدبير، وبه تتحقق الغاية السياسية المزدوجة: تحصيل مصالح الخلق وإرساء قواعد الحق. والشرع هو شرع الله، وبيانه واقع في «مذاهب الفقهاء» التي فصّلت لولي الأمر ما له وما عليه. ومعلومٌ أن هذا المبدأ (الشرع المنطلق) الذي مرّ عليه الماوردي سريعاً باعتباره مسلمة ستتسع رقعة الحديث فيه مع الزمن حتى تصير هي جماع حديث الفقه السياسي ولا سيما في الحقبة الأخيرة من تاريخ أمة العرب والمسلمين.

٢ ـ والسياسة بالنسبة إلى السائس حقوق (ما له) وواجبات (ما عليه)، وبيان هذه الحقوق والواجبات في الأحكام الشرعية التي هي مادة «الفقه»، وهذه الأحكام هي عمل الفقيه. وسياسيُّ هذا الزمان مشغولٌ أو متشاغل بالعمل عن العلم والنظر؛ ولذا تحركت الخيوط التي بينه وبين الفقيه بوجوب البيان والإعلام والتعليم. والسياسة كذلك تنفيذ للشرع وقضاء به، وأخذ للحقوق (كالأموال) وإعطاء لها، وكلا الجانبين (الأخذ والعطاء) تحكمه «قيم» عالية وعامة هي: العدل والإنصاف. وتحصيل هذه «القيم» لا يكون إلا بالتزام «الأحكام» ومعرفة الحلال والحرام: «ليصدر التدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة على رأي متبوع»[٧].

(٥) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، حققه سمير مصطفى رباب (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م)، ص١١.

(٦) المصدر نفسه، ص١١.

(٧) المصدر نفسه، ص١١.

٣ ـ و«الواقع السياسي» هو جزء من الواقع الإنساني؛ يعبر عنه بـ«الدنيا» و«الخلق»، وهو حال «الأمة» ويشمل «الأمور العامة» على حسب تعبيرات الماوردي المتنوعة، وهو «محل» للحكم الشرعي: «ما جعله على **الدنيا** حكماً»، «فكانت الإمامة أصلاً عليه **استقرت قواعد الملة، وانتظمت به مصالح الأمة**، حتى استثبتت بها **الأمور العامة**، وصدرت عنها **الولايات الخاصة**...»[٨].

وبالنظر المجمل في نص «الأحكام»، يلاحظ أن نظرية المعرفة لدى الماوردي الفقيه ترتبط ـ مثلما سبق ذكره ـ بمصدرين رئيسين يتضافران في تشييد رؤيته للواقع السياسي: **أحدهما**، الشرع والمعرفة الفقهية على النحو السابق بيانه في المقدمات، **والثاني**، الواقع نفسه ومنه خبرة الماوردي العملية ومعرفته بعادات المُلك وأعراف الولاة وتقاليد السياسة وطرق تنفيذ الأحكام والقرارات[٩]. ويضم إلى ذلك دور العقل والمنهج المنطقي الفِطري الذي تجلّى في صياغة الأفكار والتصورات: بتمهيد المقدمات ووصلها ثم إبداء النتائج في شاكلةٍ برهانية، خاصة عند ترتيب الماوردي لقياساته وترجيحاته. ولعل من المهم التدليل من نص الأحكام على هذه الثنائية بعدد من شواهد الواقع السياسي وعناصرها التي استدعاها كل واحد من هذين المصدرين:

أ ـ شواهد مستفادة من الوحي

من إشارة القرآن والسنة أدرج الماوردي كثيراً من العناصر الواقعية وتناولها بالوصف والتقويم، ومن أبرزها:

١ ـ قضية الإمامة وأصل قيام الدولة: ومن ذلك قوله (رَحِمَهُ اللهُ): «فإن الله جلت قدرته ندب للأمة زعيماً خلف به النبوة، وحاط به الملة، وفوّض إليه

---

(٨) المصدر نفسه، ص١١.

(٩) يشير السرحاني في تحقيقه وتقديمه إلى هذا المعنى وإن كان إجمالاً، في: أبو الحسن علي ابن محمد الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك**، تحقيق محيي هلال السرحان وحسن الساعاتي (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١)، ويتابعه أحمد وهبان مشيراً إلى الطرائق الاستنباطية والاستقرائية والتجريبية لدى الماوردي، انظر: وهبان، **الماوردي رائد الفكر السياسي الإسلامي**، ص٢١ ـ ٢٣.

السياسة...»[١٠]، ومقولته المشهورة: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[١١]، واستدلاله على وجوبها بالشرع بإشارة الآية القرآنية حين قال: «ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليّه في الدين، قال الله (ﷻ): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]»، ثم استدل بحديث: «سيليكم بعدي ولاة...»[١٢].

٢ ـ **عملية التدبير السياسي وتسيير شؤون الأمة**: فقد أشار بوضوح إلى أن الشرع دلّ على وجوب هذا التدبير، وأن يصدر من قبل السياسيين عن مقتضى الشرع نفسه، فقال عن الإمام: «وفوض إليه السياسة، ليصدر التدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة على رأي متبوع، فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة، وانتظمت به مصالح الأمة...»[١٣] وكذلك في الإشارة إلى وظيفتي الإمامة «حراسة الدين وسياسة الدنيا»؛ فواضح أن مقصوده أن الإمامة ووظيفتيها الكبريين موضوعة شرعاً لا مجرد موجودة واقعاً.

٣ ـ **الشروط والمواصفات في المناصب**: أصل أغلب اشتراطات الفقيه الماوردي فيها مستفاد من تفاعل العقل الفقهي مع الشرع؛ وأكثرها بطريقة أن «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»... **ويمكن القول مبدئيّاً إن كثيراً من آراء الفقيه وأحكامه في المجال السياسي هي عن «وسائل» مستنبطة من أجل تحقيق «وظائف» مشروعة أو «مقاصد» رسمها الشرع**. ومن ذلك شروط الإمامة، وشروط ولاية العهد[١٤]، وشروط الاختيار والبيعة.

٤ ـ **البيعة**: إنما أوردها الفقيه وتحدث عنها لورودها في الأحاديث النبوية وإشارة القرآن إليها، أكثر من كونها عملية مشاهدة ملموسة في واقعه.

٥ ـ **ولاية العهد**: وهي مثل البيعة؛ لورودها عن أبي بكر الصديق لعمر بن الخطاب في وجود الصحابة أجمعين بغير مخالف كما صرح.

---

(١٠) الماوردي، المصدر نفسه، ص١١.
(١١) المصدر نفسه، ص١٣.
(١٢) المصدر نفسه، ص١٣ ـ ١٤.
(١٣) المصدر نفسه، ص١٣.
(١٤) المصدر نفسه، ص٢١ ـ ٢٢.

٦ ـ **شرطية النسب القرشي في الإمام**: لحديث: «الأئمة من قريش»، وقصة السقيفة وإجماع الصحابة عليها، أيضاً كما صرّح.

٧ ـ **مفاهيم مثل «الفتنة»، و«انتشار الأمر»[١٥] و«اختلاف الآراء» و«تباين الأهواء»**: وهي مستفادة من تحذير الشرع الشديد من ذلك، وإن كان الماوردي يلاحظها أيضاً من وقوع التفرق وشيوعه في عالم المسلمين في أثناء فترة حياته ومن قبلها، ولذلك سيطر بوضوح على تفكيره ضرورة حسم ذرائع النـزاع.

ب ـ شواهد مصدرها معايشة الواقع

من الواضح أن الماوردي (رحمه الله) قد التفت إلى مؤسسات عصره السياسية والإدارية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، ونَظَمها في شبكة يقع «السياسي» في قلبها، ويتصل بكل منها بعلاقات معينة. فهو يصف الإمامة ـ في مقدمته ـ بأنها صارت «أصلاً عليه استقرت قواعد الملة، وانتظمت به مصالح الأمة، حتى استثبتت بها **الأمور العامة**، وصدرت عنها الولايات الخاصة». وواضح من صيغة الماضي أنه يتكلم عن أمر واقع لا مشروع فقط. ومن العناصر الأخرى التي يظهر إدراكه لها من المعايشة والمشاهدة لواقع عصره وما قبله:

١ ـ **أهل الحل والعقد (الاختيار) وردّ شروطهم إلى «الكفاية»، وفكرة أهل الإمامة[١٦] وفريقا الترشح والانتخاب**: فهذا الإدراك مصدره الأساس هو المعايشة وإدراكه لواقع زمانه، إضافةً إلى المعرفة التاريخية بتجارب الراشدين؛ حيث كانت تنعقد الإمامة بهذه الطريقة إذا خلا محلُّها بغير ولاية عهد.

٢ ـ **مفهوم «حكم الوقت»**: ويعني به ما يفرضه واقع حال المسلمين عليهم للترجيح في القضايا الواقعية الملتبسة ويذكرها الفقيه السياسي ـ مثلاً ـ في الموازنة بين من هو «أشجع» ومن هو «أعلم» وأيهما أصلح لمنصب الإمامة... فمن وحي الخبرة الواقعية، وبدهيات العقل السليم، يُرجع الفقيه

(١٥) المصدر نفسه، ص١٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص١٦ ـ ١٧.

الماوردي الترجيح بينهما إلى ما تفرضه «حاجة الوقت» و«مقتضى الحال»[17]. ومن ذلك حديثه عن «توزع» شروط الإمامة بين عددٍ من الناس، وأن الفيصل فيها لما يوجبه «حكم الوقت» و«استدعاء الحاجة» الوقتية[18] على خلاف الفيلسوف كما سيأتي في بابه، وفيها يذكر الفقيه الدواعيَ الواقعية للترجيح بين هؤلاء: انتشار الثغور، وظهور البغاة، علامة على تهديد الأمن العام والقومي، وظهور أهل البدع، والحاجة إلى سكون الدهماء. ومثلها مسألة «**بيعة المفضول**»: وهي مفهوم استقاه الماوردي من واقعه بالأساس، وإن عالجه بقياسات شرعية وضمن قواعد أصولية منها أن (زيادة الفضل مبالغة في الاختيار، وليست معتبرة في شروط الاستحقاق)[19].

٣ ـ وكذلك حديثه عن اختيار رئيس الدولة (الإمام) وأثر التواجد في عاصمة الدولة على التمكن من ذلك: «وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية تقدم بها عليه، وإنما **صار من يحضر ببلد الإمام متوليّاً لعقد الإمامة عُرفاً لا شرعاً**، لسبوق علمهم بموته، ولأن من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده»[20]. وهذه الفقرة فيها من أمارات النظر في الواقع السياسي الكثيرُ: من مثل «نفي» الأثر الشرعي لأمر موجود (عاصمة الدولة)، وهذا النفي لا يتأتى فقط من الشرع بل من النظر في الواقع؛ ولذا أعقبه بأن أساس هذا التصرف العرف والعادة لا الشرع والوحي.

٤ ـ وأيضاً مسألة «**ولاية العهد**» للولد أو الوالد أو الأخ والأقربين، فلم يأت الشرع بها نصّاً وإن اندرجت في أصول عامة، لكن الماوردي يفصّل فيها فقهيّاً، غالباً لما رآه من سيادتها على طرق التولية للخلفاء والأئمة[21]، ومن ثَم دخل في تفاصيل لا تأتي عادة إلا عن نظر في الواقع من مثل: تولية العهد إلى اثنين أو أكثر. وقال في الاستدلال على جوازها: «فقد عمل بذلك في الدولتين مَن لم ينكر عليه أحد من **علماء العصر**، هذا سليمان بن

---

(١٧) المصدر نفسه، ص١٧ ـ ١٨.
(١٨) المصدر نفسه، ص١٧ ـ ١٨.
(١٩) المصدر نفسه، ص١٨.
(٢٠) المصدر نفسه، ص١٤.
(٢١) المصدر نفسه، ص٢١ ـ ٢٢.

عبد الملك عهد إلى عمر بن عبد العزيز ثم بعده إلى يزيد بن عبد الملك. ولئن لم يكن سليمان حُجّة فإقرار مَنْ عاصره من علماء التابعين ومن لا يخافون في الحق لومه لائم هو الحجة. وقد رتبها الرشيد (ﷺ) في ثلاثة من بنيه: في الأمين ثم المأمون ثم المؤتمن [لعله المعتصم؟] عن مشورة من عاصره من فضلاء العلماء»[٢٢].

٥ ـ واستدلال الماوردي بالتاريخ والوقائع ليس هو فقط مناط نظره في الواقع، بل أهم من ذلك مناقشته للقضية الماثلة في وقته، حيث هي قائمة وحيّة. أما استدعاؤه للتاريخ والسِّير وإن قلّ فإنما يدلّ على امتداد مفهومه عن «الواقع السياسي» إلى ذاكرته الآنفة التي هي مفيدة له تصويراً وتكييفاً وحكماً. وذكره «العلماء العصر» و«فقهاء الوقت» شاهد على ما يتصوره من دورٍ لهم في الشأن السياسي؛ بحيث إنه لا يَتصور أن يبتدع الخلفاء أو الحكام أمراً غير شرعي في الحكم ويسكت عنه «من لا يخافون في الحق لومة لائم»، «وفقهاء الوقت على توافر وتكاثر لم يروا له [أي للرشيد] فسحة في صرفه [أي موسى بن عيسى] عن ولاية العهد قسراً حتى استنزل واستطيب»[٢٣].

٦ ـ ومن ذلك أيضاً حديث الماوردي عن شرط الكفاية (ويقصد بها: الكفاءة) في «الوزير»؛ بمعنى الخبرة بالمهام والمعرفة بتفاصيلها؛ حيث يقول: «وعلى هذا الشرط مدار الوزارة وبه تنتظم السياسة»[٢٤]. وبعد أن يفصّل مفهوم «الكفاية» إلى منظومة أوصاف (العفة والاستقامة والأدب والتجربة، وحفظ الأسرار، والنهضة للمهمات، والحلم، والعلم، والذكاء، والهيبة والحكمة والتواضع والفهم، والعرفان بالجميل والصبر على البلاء والحزم والطلاقة في لسانه وحسن بيانه)، يقول: «فهذه الأوصاف إذا كملت في الزعيم المدبر [أي الأمير أو الوزير] وقل ما تكمل فالصلاح بنظره عام، وما يناط برأيه وتدبيره تام وإن اختلت فالصلاح بحسبها يختل، والتدبير على قدرها يعتل، ولئن لم يكن هذا من الشروط الدينية المحضة فهو من شروط السياسة

(٢٢) المصدر نفسه، ص٢٥ ـ ٢٦.
(٢٣) المصدر نفسه، ص٢٦.
(٢٤) المصدر نفسه، ص٣٩.

الممازجة لشروط الدين لما يتعلق بها من مصالح الأمة واستقامة الملة»[٢٥].

فها هو ـ وهو الفقيه الممتلئ فقهاً وتشرّعاً ـ يشير إلى شروط «غير دينية محضة»، ويسميها «شروط السياسة»، وهذه لا يكون مصدرها إلا المعرفة بالواقع ومعايشته؛ بحيث إن الواقع هذه المرة يبدو وقد صار مصدراً ليس فقط للإخبار عما هو كائن، بل أيضاً لاستنباط ما يجب أن يكون؛ نظراً إلى مشابهة هذا الشرط الواقعي ـ أو على حدّ تعبيره «ممازجته» ـ لشروط الدين، وتحقيقه لمقاصد الدين من مصالح الأمة واستقامة الملة.

٧ ـ ومما يستفيده الماوردي من معاينة الواقع: ما يتحدث فيه عن عادات الملوك والأمراء وأعرافهم المخصوصة عند التولية وتعيين نوابهم وممثليهم، ودور شواهد الحال في الحكم الشرعي لتصرفاتهم، فيقول: «وليس يراعى فيما يباشره الخلفاء وملوك الأمم [وهو هنا يعمم حتى خارج دائرة الخلافة] من العقود العامة ما يراعى في الخاصة من الشروط المؤكدة؛ لأمرين: **أحدهما**: **أن من عادتهم** الاكتفاء بيسير القول عن كثيره، فصار ذلك فيهم عرفاً مخصوصاً، وربما استثقلوا الكلام فاقتصروا على الإشارة، غير أنه لا يتعلق بها في الشرع حكم لناطق سليم، **فكذلك خرجت بالشرع من عرفهم**. **والثاني**: أنهم لقلة ما يباشرونه من العقود تجعل **شواهد الحال** في تأهبهم لها موجباً لحمل **لفظهم المجمل على الغرض المقصود دون الاحتمال المجرد»**[٢٦].

٨ ـ ومن أبرز مواضع اقتراب الماوردي من النظر في واقع زمانه وتطوير رؤيته السياسية وفق معطياته ما كان يلاحظه من «انحراف سياسي» عن الأصول الشرعية، وعن السبيل المرعية، من مثل الفصل الذي عقده لـ«إمارة الاستيلاء» التي أجاز ـ بل أوجب ـ عقدها لكن للاضطرار، ولتحصيل ما أمكن من المصالح، وتفويت ما أمكن تفويته من المفاسد والمخاطر، وسوف تأتي في موضعها.

٩ ـ وثمة شواهد أخرى تبين مدى اتصال الماوردي بواقعه السياسي

(٢٥) المصدر نفسه، ص٣٩ ـ ٤٠.

(٢٦) المصدر نفسه، ص٤١.

الخارجي، حين يتحدث عمن «لم تبلغهم دعوة الإسلام» ويقول فيهم: «وقلّ أن يكونوا اليوم؛ لما أظهر الله من دعوة رسوله، إلا أن يكون قوم مِن وراء من يقابلنا مِن الترك والروم في مبادي المشرق وأقاصي المغرب لا نعرفهم...»[٢٧]. ففيه إشارة إلى بعض من أفق معرفة الفقيه بواقع العالم من حوله، ولكن يبدو منه أنه كلما ابتعد عن أرضه ومجال اهتمامه قلت معلوماته عنه وإن احتمل عقله وجودَه...

ويمكن أن نستنتج من هذا أن حافز الفقيه على مقاربة الواقع والتعرف إلى تفاصيله إنما هو بقدر ما يكون هذا الواقع مؤثراً فيه وفي مجال عمله: «الأمة والملة»؛ تلك الثنائية التي درج الماوردي على تكرارها في التعبير عن مجال اهتمامه: «مصالح الأمة وحقوق الملة». وقد نلحظ أنه يحاول ملء فراغ إدراكه لهذا العالم الخارجي أو التهوين من أثره بالتقليل من حجمه: «وقل أن يكونوا اليوم. . .»، «في مبادي المشرق وأقاصي المغرب». . . فكأن ما يدركه عن أُمَّتَي التُّرك والروم يقارب حوافَّ العالم الأرضي في تصوره.

١٠ ـ ثم تتوالى سائر عناصر الخريطة السياسية التي يرسمها الماوردي ويلاحظ صدورها عن أمورٍ شاهد أصولها في الواقع، وصوّرها في قوالب ونُظم تؤلف هيكل النظام السياسي وما يتعلق به من هيئات في المجتمع، ثم يعمق إدراكه أكثر بالذهاب والإياب بين واقع هذه العناصر وبين تشريعها، إلى أن يكتمل عنده المشهد السياسي، وتنتظم لديه الصورة[٢٨].

وعامةً، فكل مسألة يعرضها الماوردي في أحكامه السلطانية إنما هي شقان: صورة واقع كائن أو ممكن أن يكون، يعبّر عنه عادةً بـ«إذا. .»، ثم حُكم لهذه الصورة. وهو يستقي الشق الأول من معايشته للواقع المشاهد أو الواقع الممكن الذي يفترضه العقل أو لا يستبعد وقوعه، ويستقي الشق الثاني من الوحي، وفهمه له، ومع ذلك فقد يُسهم العلم بالوحي في الإشارة إلى الشق الأول. من ذلك قوله في آخر باب الوزارة: «وإذا فوض الخليفة تدبير

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص٦٤.

(٢٨) وذلك واضح في معالجته لشؤون السلطة القضائية والهيكل الإداري وإمارات الجهاد والعبادات وولايات الأقاليم.

الأقاليم إلى ولاتها، ووكل النظر فيها إلى المستولين عليها **كالذي عليه أهل زماننا**، جاز لمالك كل إقليم أن يستوزر، وكان حكم وزيره معه كحكم وزير الخليفة مع الخليفة في اعتبار الوزارتين وأحكام النظريْن»[٢٩]. وهذه فقرة جلية التعبير عن المنهجية الفقهية وخطواتها التي نوضحها تالياً.

ومن ناحية أخرى، يمكن إضاءة هذه الجوانب من خلال تحليل بعض «المفاهيم» البارزة في نص «الأحكام» وعزوها إلى مجالاتها المعرفية من: فقه شرعي، أو واقع عملي، أو منطق عقلي. فثمة مجموعات من «المفاهيم» التي يستعملها الإمام الماوردي في وصف العناصر السياسية، وهي من أهم ما يمكن أن يرشد إلى طريقته في النظر إلى الواقع وتناوله بالدراسة.

ولدواعي المقام وحدوده يمكن الوقوف بإزاء أزواج ممثّلة من هذه المجموعات المفاهيمية تجري في سائر نصّ الأحكام السلطانية مجرى الخيط الناظم، وتدخل في إطاره الأساسيّ، وفي الوقت نفسه تعبّر عن أبعادٍ من «طريقة الفقيه» في مقاربة الواقع السياسي؛ ومنها:

١ ـ العام والخاص

وقد برز هذا المركّب الثنائي في نص **الأحكام السلطانية** على مستويات عديدة؛ من أهمها: بيان خصوصية «المجال السياسي» ضمن عموم مجالات الحياة الإنسانية والواقع العام كما سبقت الإشارة. فالأحكام السلطانية قسم «خاص» من عامة الأحكام الفقهية التي تتناول سائر شؤون المكلفين وأفعالهم، وأحكام الإمامة «أخص» الأحكام السلطانية والولايات الدينية. ثم «العام والخاص» يتقاطع ويتوزع بين مفهومي النظر (ويعني به: الوظيفة)، والعمل (ويقصد به: الإقليم) في الولايات، على أربعة أنحاء[٣٠]:

ـ ولاية عامة النظر عامة العمل: كالإمامة، ووزارة التفويض التي تقوم بوظائف الإمامة نفسها.

ـ وولاية عامة النظر خاصة العمل: كالولاية على إقليم ما في شؤونه كافةً.

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص٤٩.

(٣٠) يعني بالنظر: السلطة والصلاحية، وبالعمل (في كتاب الماوردي خصوصاً) الإقليم أو النطاق الجغرافي على خلاف ما قد يتبادر إلى الذهن. انظر: المصدر نفسه، ص٣٦ ـ ٣٧.

- وولاية خاصة النظر عامة العمل: كالولاية على القضاء العام، والحرب العامة في كافة الدولة.

- وولاية خاصة النظر خاصة العمل: كالولاية على خراج إقليم ما أو أمنه أو قضائه.

هذه قسمة تبدو عقلية صورية، لكنها في الحقيقة تتماشى مع واقع الولايات والوظائف السياسية والعامة في عصر الماوردي وفي كل آن ومكان. ومن ثَم نظَم الماوردي في سِلكها عِقد النظام السياسي في عصره. وهذا من مواطن تضافُر مصدر (الواقع) وأداة (العقل) في صياغة رؤية الفقيه للواقع السياسي من دون المصدر الشرعي. والعبرة من ذلك أنه إذا نظر المتفقّه في الواقع السياسي فعليه أن يميز عامّه من خاصّه في الوظائف والنطاقات، وأن يعرف أنه كلما كان الأمر أعمّ كلما كان وقْعه وخطره أكبر. ولذا فالإمامة كما يذكر الماوردي مقدَّمة على إمارة الإقليم وإمارة الحرب، وإمارة الإقليم بعامةٍ مقدمة على ولاية خراج الإقليم... وهكذا. وسِرُّ هذا التقديم والتأخير كمّي ونوعي، ويوضحه معنى العام والخاص؛ إذ «العام» يقع أثره على عدد أكبر من البشر ومساحة أوسع من الأرض، ثم هو يتعلق بنطاق أشمل من شؤون الناس والحياة: بالجهاد كله أو المال كله أو القضاء كله... إلخ، فيتطلب علوماً وكفاءاتٍ أعلى ومهاراتٍ وخبراتٍ أعمق. وتجلية هذه المتطلبات والشروط هي الشق الآخر من عمل الفقيه وثمرة اجتهاده الفقهي.

فالفقيه بعد إدراكه لصورة الواقع السياسي أو عنصر من عناصره يُعنى ببيان التأسيس الأمثل له من خلال تصوير الرؤية الشرعية المثلى بأصولها الممهدة، وأركانها الرافعة، وشروطها الممكّنة، ومكملاتها المتممة. ثم يقارنها بالأوضاع والممارسات الفعلية لينتهي بأن يفتي فيها بالتقويم أو الحكم الشرعي. وقد يعكس الفقيه ترتيب هاتين الخطوتين شكليّاً، فيبدأ بتصوير الحال الواقع ثم يذكر الحكم الأمثل له أو الممكن.

ومن زاوية علاقة مفهوم «العام/الخاص» بالمعطى الواقعي الذي يعبر عنه، يشير د. محمد عابد الجابري إلى أن «رواج الزوج (خاصة/عامة) في العصر العباسي يعكس بروز نوع من العلاقات الاجتماعية، وبالتالي علاقة

الفكر بالواقع، يختلف عما كان عليه في مجتمع «القبيلة» ...»، متتبعاً «الآفاق الجديدة» التي يفتحها هذا الزوج من المفاهيم على صعيد البحث في موضوعه **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، وكي يطل من خلاله على بنية الدولة الإسلامية في هذه العصور ودلالتها بالنسبة إلى مفهوم السياسة والمجال السياسي المتمايز من وجهة نظر التراث الإسلامي[٣١].

وضمن زوج (العام والخاص) تتجلّى خاصة أساسية في الفقه السياسي الإسلامي وهي: الاتساع المنضبط والوظيفي للمجال السياسي؛ حيث يقترب هذا الفقه من الشأن الخاص بل الشخصي من وجوهٍ ليؤازره ويتولى رعايته ضمن شمول الرؤية الإسلامية لمفاهيم: السياسة، والرعاية، والمسؤولية، والإصلاح، والتعاون على البر والتقوى، ويستمر في الاتساع حتى يصل بالعمل السياسي إلى قيادة التحول الحضاري وتوجيه دفة الأمة بفئاتها ومجالاتها ومستوياتها كافة؛ الأمر الذي يفسر تعريف أستاذٍ مثل د. حامد ربيع للسياسة بأنها «علم بناء الحضارة»[٣٢]. ولكن من ناحية أخرى، ينبغي الإشارة إلى أنه اتساع منضبط، له حدوده في التدخل التي يجب ألا يتعداها. ونص **الأحكام السلطانية** غني بشواهد لهذه الحدود تتبين في الأسطر الآتية.

فمن منظور أن «السياسي» هو الواصل الضابط بين العام والخاص، يمدّ الماوردي ـ كما سيتبين ـ أفق فقهه السياسيّ كي يتناول تنظيم شؤون العبادات كإمامة الصلاة وإمارة الحج وعمارة المساجد، والاجتماعيات كنظم العلم والتدريس والدعوة وأحوال العلماء والمفتين والنقابات العائلية والأطباء

---

(٣١) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص٣٣١ ـ ٣٣٤. وإن كانت تصيب قراءته المهمة للتراث السياسي الإسلامي بعض الشطحات التي تتجاوز التزامه المنهجي العميق، كفهمه إشارات للماوردي والطرطوشي والفارابي ومن قبلهم الجاحظ إلى وجوب عناية الحاكم بأمر خاصته ورياضته لهم «اقتداء بالله (ﷻ) واحتذاء على مثاله في خلقه» بأنها مطابقة بين صفات الملوك وصفات الله (ص٣٤٥ وما بعدها)، من دون أن يلمح أن صفات الله تعالى لديهم بين ما هي محل تعلق وما هي محل تخلق، ومن الأخيرة الكرم والعفو والرحمة والرعاية وليس في هذا ما تتهم به عقائد عامة المسلمين فضلاً عن العلماء منهم.

(٣٢) انظر حامد ربيع، «المدخل لعلم السياسة: علم السياسة عن طريق النصوص،» في مناقشته لكتاب: حسن صعب، **المفهوم الحديث لرجل الدولة** (بيروت: منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر، ١٩٥٩)، واصلاً بين رؤية ابن خلدون وبعض العلماء الألمان الذين يرون أن **علم السياسة هو علم بناء الدولة والحضارة**...

وأرباب المهن وشؤون الطرقات والمرافق والأراضي العامة، وأعمال التفتيش على الأسواق، منبهاً بالقليل الذي يذكره على ما تبسطه كتب الفقه العام الجامعة من اتصال شؤون القضاء والاحتساب والشرطة وبيت المال ومهام الإمارة بسائر الشؤون الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والخارجية للمجتمع.

فالفقيه يوظّف ثنائية (العام والخاص) في القيام بدورين متكاملين هما المدّ والحدّ: مدّ الواجب والمسؤولية السياسية إلى أقصى حدود الاستطاعة من باب ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] و﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ [هود: ٨٨]، وأيضاً حدّ النفوذ والسلطة والصلاحية السياسية عند حدود الكيانات والمجالات غير السياسية، كسلطان الرجل في بيته، وأولوية إدارة المجتمع من قبل مؤسساته التي أنشأها المجتمع نفسه كالمساجد الأهلية على نحو ما يأتي. ومن مقامات ذلك: حدود السلطة والاختصاص بين أهل العلم والتعليم في جهة (ومنها المدارس والجامعات اليوم) وأهل السياسة والإدارة في الجهة الأخرى. فالماوردي يقرر على السلطان واجب التصفح لأهل التدريس العام والفتيا العامة، ولكن لا يسوّغ له الدخول في آرائهم أو اجتهاداتهم ما لم يترتب على شيء من ذلك «ضرر عام واضح»، فيضمن بذلك استقلال العلماء والجامعات في كنف الرعاية لا الوصاية السياسية.

٢ ـ الحقوق ـ الواجبات[٣٣]

ويتصل هذا الزوج المفهومي بزوج «العام والخاص»؛ حيث يصنف الماوردي الحقوق بدءاً بين جانب الله تعالى[٣٤] وجانب الخلق، ثم يقسم الخلق إلى عامّين وخاصين. وتبدو ثنائية «الحق ـ الواجب» معطاءة بالأساس

---

(٣٣) نلاحظ في هذا الصدد شيوع المقولات التي تنفي عن تراثنا العربي والإسلامي أي معرفة بمفهوم «حقوق الإنسان»، ودعوى اقتصار كتب الفقه السياسي على حقوق السلطان المطلقة... إلخ، راجع مناقشة حامد ربيع التي قال فيها: «أغلب الإسهامات الغربية إنما تنبع من إدراك ذاتي لا يعكس حقيقة الواقع العربي. وهو إدراك لا تزال تسيطر عليه مجموعة من التقاليد التي شوهت المفاهيم الإسلامية والعربية. ويكفي أن نذكر على سبيل المثال أن عالماً معروفاً بحياده كالإنكليزي (وات) لا يتردد في أن يعلن بصراحة أن الاسلام لم يعرف نظرية لحقوق الانسان»، انظر: حامد ربيع، «إشكالية التراث وتدريس العلوم السياسية في الجامعات العربية،» ورقة قدمت إلى: ندوة تدريس العلوم السياسية بالوطن العربي المنعقدة بلارنكا ـ قبرص من ٤ ـ ٨ شباط/فبراير ١٩٨٥، ص٢ ـ ٣.

(٣٤) ويؤول إلى العام من شؤون الخلق، فحقوق الله تعالى هي الحقوق العامة لعامة الناس كما يتجلى صراحةً في ما بعد مع ابن تيمية وغيره.

في النظم السياسية وتحديد الوظائف السياسية والإدارية للدولة؛ بحيث ينبني منها مدخل فقهي إداري لبناء الدولة. فلقد برزت لدى الماوردي في تصويره لمؤسسات الدولة من الإمامة والوزارة وإمارة الأقاليم وإمارة الحرب. . . وإلى أن وصل إلى قضية «حدود السلطة». كما أنها تؤسس لعلاقة واضحة بين الدولة والمجتمع أفراداً وجماعاتٍ، وفي ما بين مؤسسات الخدمة العامة وفئات المجتمع، بل في ما بين الدولة والعالم الخارجي.

فـ «الحق ـ الواجب» نظرية أو مدخل توصيفي تحليلي من جهة، ومدخل معياري من جهة أخرى، تساعد امتداداته على ملاحظة مؤشرات الصلاح أو الاختلال في كيان الدولة وسياساتها وممارسات ممثليها، وتحليل ذلك وتفسيره. وهذا ما يلفتنا إلى نتيجة مهمة التبست في الجدالات المنهجية والمعرفية الحديثة؛ وهي كون **المكون «المعياري» أو النظرية السياسية المعيارية يمكن أن تمثّل أداة لإدراك الواقع وتوصيفه لدى الفقيه** وغيره. وهذا مما صادرت عليه مقولات حديثة تجعل من «المعيارية» ضدّاً وسلباً للتوصيف والتحليل والتفسير الواقعي على نحو ما يشير روبرت هاينمان (Robert A. Heineman)، بل تجعلها تشويهاً للظاهرة الاجتماعية وحرْفاً لها عن حقيقتها «الموضوعية»[٣٥]! وليس هذا بلازم، بل هو بخلاف الحقيقة.

وضمن ثنائية «الحقوق والواجبات» تبرز واضحةً توليفةٌ منهجية يمكن أن تشكل لدى الماوردي مقترباً **أشبه بالمقترب «التأسيسي ـ البنائي الوظيفي»**؛ (يتسع شيئاً فشيئاً بعده على يد الجويني فابن تيمية فابن خلدون خاصة مع شيوع المبحث المقاصدي ليتمثل في مدخل بنائي ـ وظيفي ـ مقاصدي). فالقاضي الماوردي ـ رحمه الله تعالى ـ يشرح عناصر «البنية» السياسية والإدارية، ومهمات «الوظيفة السياسية» على لوحة «الحق والواجب». فمثلاً:

---

(٣٥) Robert A. Heineman, *Political Science: An Introduction* (New York: McGraw - Hill Companies, 1996), pp. 4 - 5.

انظر: محمد محمد إمزيان، **المنهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية** (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢)، وطه العلواني، «تصدير في فقه التحيز،» في: عبد الوهاب المسيري، محرر، **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ٧ ج، ط ٣ (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، ج ١: **المقدمة: فقه التحيز**، ص١١ ـ ١٦.

تراه عقب تقريره لبنية الخلافة (الإمامة) يتعرض مباشرة لما (يلزم الإمام من الأمور العامة)؛ أي «واجباته» التي هي «حقوق لله تعالى» وتسمى حقوقاً للأمة... وبالمثل يفعل مع مؤسسة الوزارة بنوعيها (التفويضية والتنفيذية)، ثم مع الإمارات فالولايات وغيرها، وجلي دلالة وصف حقوق المجتمع والجماهير بحقوق الله تعالى وما توحي به من قدسية ومكانة.

٣ ـ مصالح الملة وحقوق الأمة

إذا قيل إن مبحث المقاصد الشرعية لم يكن بارزاً في الأحكام السلطانية، فليس معنى ذلك انعدامه، فهذا غير ممكن لدى فقيه مثل الماوردي، لكنه كان مختصراً أو مستبطناً، ومجملاً في عبارات أو مفاهيم كبرى قليلة. فالحقوق والواجبات والأحكام والشروط التي اعتنى بها الماوردي إنما ترِد في ظلال «مقاصد» دافعة للفعل السياسي، مقتضية لإنشاء الوظائف؛ ومن ثَم تشييد المؤسسات اللازمة لها. وهذه المقاصد تؤدي دوراً آخر؛ فهي أيضاً معايير حاكمة على مصداقية الحركة السياسية. وتتمثل هذه المقاصد السياسية العليا لدى الماوردي في زوجٍ مفهومي حاضر باستمرار في نص **الأحكام السلطانية** بتعبيرات متقاربة: مصالح الملة وحقوق الأمة، أو قواعد الحق ومصالح الخلق، أو تدبير الأمة وتدبير المصالح.

وقد تجلت هذه المفاهيم بوضوح في الجزء الأول من الأحكام السلطانية المتعلق بتأسيس نظام الحكم ووظائفه العليا؛ على أساس أن مقام المقاصد الكلية العليا هو مقام التأسيس والإنشاء، على خلاف المقاصد الجزئية والخاصة التي تتجلّى في التفاصيل والجزئيات. وتعبير الإمام الماوردي «بمصالح الملة» تارة و«تدبير المصالح» في مقابل «تدبير الأمة» شاهد مهم على اشتمال مفهوم «المصلحة السياسية» لديه ـ ولدى سائر الفقهاء كما سيتبين ـ على البُعد القيمي والمعنوي إلى جانب البعد المادي، وذلك خلافاً لما هو سائد في مفهوم «المصلحة القومية والوطنية» اليوم. فالمصالح عند الفقيه والمقاصديين روح وجسد، قيم وماديات، متواصلة غير متفاصلة[٣٦].

(٣٦) انظر في هذا المقام: نادية محمود مصطفى، «عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية: إشكاليات خبرة البحث والتدريس،» ورقة قدمت إلى: دورة المنهاجية الإسلامية في =

٤ ـ الدولة والسياسة (أو البنية والوظيفة)

تقدم أن مقترباً مستبطناً يرتبط بـ«التأسيس ـ البنية ـ الوظيفة»[٣٧] قد أثّر في طريقة الإمام الماوردي في تصوير الواقع السياسي ونظامه، وأنه يقدم في عرضه للبنية والوظيفة البُعد العام على الخاص وما يراه الأهم على المهم. ومن ذلك ترتبت لديه مجموعتان من المفاهيم: «مفاهيم مؤسسات» و«مفاهيم عمليات».

فقد انطلق الماوردي في عمله من تأسيس مفهوم يراه مركزيّاً في البنية السياسية للدولة هو: مفهوم «الإمامة» وما في معناه مثل «الخلافة»، ثم ما يتبعه من «الإمارة» و«الولاية». **ومن المهم التنبه إلى أن «الإمامة» ليست هي الإمام الشخص الفرد**، بقدر ما هي هيئة وعلاقات. فالإمامة عنده «عقد مراضاة واختيار» لا يداخله «إكراه ولا إجبار»، وهكذا مفهومه عن «البيعة» التي هي عملية تتداخل فيها هيئات وتحكمها ضوابط وغايات. ومن النظر في ما يحيط بالإمامة ضمن الواقع السياسي الذي عاشه الماوردي تتجلى في نص **الأحكام** هيئات أخرى أساسية: «أهل الاختيار» أو هيئة الانتخاب (بتعبير الماوردي ذاته أيضاً وهو ليس يماثل المعنى الحديث): وهم المعروفون بـ(أهل الحل والعقد)، ويقابلهم «أهل الإمامة» (أي «المرشَّحون» بتعبيره نفسه أيضاً)، وبينهم يوجد «أهل بلد الإمام» (سكان العاصمة) المباشِرون الأوائل لإتمام البيعة عادةً، ثم هيئة أوسع هم «أهل البلاد»؛ أي الجماهير وجموع الناس المنوط بهم إتمام البيعة العامة وإنفاذها برضاهم عنها[٣٨].

= العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجاً، إعداد وإشراف نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، سلسلة المنهجية الإسلامية؛ ١٨ (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ ومركز الدراسات المعرفية، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، و

Alastair J. H. Murray, *Reconstructing Realism: Between Power Politics and Cosmopolitan Ethics* (George Square, Edinburgh: Keele University Press, 1997), pp. 121 - 125.

(٣٧) راجع حامد ربيع في حديثه عن نظرية «وظائف الدولة» في الخبرة السياسية والفكرية الإسلامية التي لخصها في «حراسة القيم» الفردية والجماعية، انظر: ربيع، «إشكالية التراث وتدريس العلوم السياسية في الجامعات العربية،» ص٧ ـ ١١. وكذلك مذكرات للمؤلف نفسه عن «نظرية القيم في علم السياسة». وقارن هذا برؤية عن وظائف الدولة مختلفة تماماً:

V. I. Lenin, *The State and Revolution: The Marxist Theory of the State and the Tasks of the Proletariat in the Revolution* (Australia: Resistence Books, 1999), pp. 40 - 44.

(٣٨) استعمال مفهوم «أهل البلاد» هذا يوازي مفهوم «أهل العمران» باستعمال ابن خلدون =

وفي مركز شبكة هذه المفاهيم تقف العملية الجامعة الناظمة بين سائر أعمال الدولة، ويشير إليها الماوردي بمفهومَي «السياسة» و«التدبير»، ومنها يأتي أيضاً مفهوم «النظر»، ومن مفهوم النظر يُشتق مفهوما «عموم النظر» و«خصوص النظر». ثم تتوارد العمليات الأساسية لبناء جهاز الحكم والإدارة: ويعبر الماوردي عن هذه العمليات التشييدية بمفاهيم، بعضها متقارب جداً ويرادف هو بينها أحياناً؛ من مثل: الاستنابة والاصطفاء والاختيار والانتخاب، والنصْب والتقليد والتعيين، والبيعة، والعهد، والانعزال والعزل، وبعضها متضادّ ـ من حيث علاقة الأصل الشرعي ومتطلباته بالواقع السياسي وضروراته ـ كالاستكفاء والاستيلاء...

وفي سلك هذا النظام المفاهيمي، يدرج الماوردي مفهوم «نفوذ الأوامر ونفاذها» (وهو من أهم المفاهيم في نظر الباحث التي تحتاج إلى وقفة خاصة لإزالة لبسٍ كبير أصاب مفهومَي السياسة والسلطة بين القدماء والمحدثين)، ومفهومَي «التفويض» و«التنفيذ» في أداء الوظائف. ومنها مفاهيم تتعلق بمعايير بناء الهيئات السياسية والإدارية، وتمثل الشروط المعتبرة في عالم الأشخاص والمؤسسات السياسية أو مواصفات «الصحة والصلاحية» بتعبير مالك بن نبي ـ (رَحِمَهُ اللَّهُ). كما يفعِّل ويشغِّل بعض نظريات فقهية عامة على رأسها «نظرية العقد» في تقليد الوظائف وتعيين الموظفين.

ومفهوم «نفوذ الأوامر ونفاذها» الذي ذكرناه توّاً ويكرره الماوردي في مطلع **الأحكام** وعند تأسيسه للمناصب العليا في الدولة، يشير في نظر الباحث إلى مفهوم «السلطة» **التي هي قدرة السياسي على تحقيق أهدافه وإيقاع قراراته**، التي قد تتطلب ـ وحدها دون غيرها من أبعاد العملية السياسية ـ مساندة الموارد القهرية المادية والمعنوية؛ أي **القوة السياسية**.

هذا النفوذ للأمر أو القرار السياسي أو الإداري جزء من عملية السياسة (أو التدبير) ولكنه لا يستغرقها، وهذا محك أساس في تمييز دلالات مفهوم «السياسة» بين الرؤية الإسلامية وبالأخص التراثية، والرؤية الغربية والشائعة اليوم. فحديث «السلطة» ونفاذ الأوامر لا يقع عند الماوردي إلا في أواخر

= للدلالة على المجتمع، وينبغي تمييزهما عن استعمال ابن خلدون مفهوماً مثل: «أهل الدولة» للدلالة على الجماعة الحاكمة.

عملية التدبير ونهايات العمل السياسي وخلفيته، لا في مستهله ولا في قلبه ولا في واجهته. **بعبارة أخرى**: تتأسس «السياسة» ـ في الرؤية الإسلامية وكما يعبّر عنها الماوردي في **الأحكام** ـ على عناصر عديدة منها: الشرعية الدينية، وشرعية رضى الأمة ونخبها، وعلى مفهوم النيابة عن النبوة، ومفاهيم الواجب والوظيفة والمقصد: أداءً وتحقيقاً، والشروط والمواصفات ثم الحقوق التي تؤسس عليها صلاحيات مؤسسات الحكم والإدارة. ثم إنها ـ أي السياسة ـ تتجلى في عمليات أساسية كالنظر والتدبير والرعاية والحياطة والحفظ. . . وكلها عمليات لا يبرز فيها البُعد السلطوي ولا تستلزم قهراً ولا إكراهاً، فضلاً عن أنها تشتمل على صراع قوى أو تسلط سائس على مسوس على نحو ما أصبح دارجاً في أبجديات الثقافة والعلوم السياسية الحديثة ومفاهيمها.

وثمة اتجاهات حديثة تعتمد المفهوم التعاوني لـ«دور الدولة المتنازع عليه» بحسب تعبير فرانسيس فوكوياما؛ حيث يعبر في كتابه **بناء الدولة: النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين**، عن توجه إعادة بناء الدولة اليوم عبر اعتماد شبه كلي على إعادة إنتاج المؤسسات السياسية داخل «الحمض الاجتماعي ـ الاقتصادي» ورفع كفاءاتها من جهة وابتكار مؤسسات جديدة تواكب المتغيرات المتدفقة من ناحية أخرى، ومن ثَم يوازن بين المؤسسات اللازمة لدور الدولة «المتجدد» من جهتي العرض والطلب؛ ويجعل من نظرية «المؤسسات» مدخلاً رئيساً في تشخيص حال «الدولة الضعيفة» اليوم بحسب وصفه، وبالأخص من جهة إدارتها العامة التي باتت تعاني «ثقباً أسود» مزمناً[٣٩].

إن تعريف السياسة اليوم بالسلطة وأنها تعبر عن «علاقات صراع بين قوتين تمارس إحداهما على الأخرى نوعاً من السلطة يسمى سلطة الحكم»[٤٠]، هذا التعريف يبعد بالآخذ به خاصة إذا كان من دارسي

---

(٣٩) فرانسيس فوكوياما، **بناء الدولة: النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين**، نقله إلى العربية مجاب الإمام (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٧)، ص٤٣ ـ ٤٥، ٧٠ ـ ٨٥ و١٠٢ ـ ١٠٩.

(٤٠) الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص٧. وقارن هذه الرؤية بـ:
Conley H. Dillon, Carl Leiden and Paul D. Stewart, *Introduction to Political Science*, 3rd ed. (New = York: Van Nostrand Reinhold Company, 1970), pp. 110 - 115.

التراث السياسي الإسلامي عن حسن إدراك المفاهيم السياسية في هذا التراث. فالذي يقابل «السلطة» وما تحتاج إليه من قوة وقهر إنما هو قطعة من العمل تسمى «نفوذ أمر السياسيين والإداريين» في المجتمع ونفاذه ضمن مؤسسات الدولة وتوقيعه على الأرض، وهو جزء لا كل، ولا يستوعب الظاهرة السياسية كما ينظّر لها الماوردي ـ وسائر الفقهاء المسلمين إلى اليوم ـ بل هو جزء محدود منها، بالنسبة إلى بقية عناصر السياسة المشار إليها.

ويقدم الدكتور عبد الرزاق السنهوري في بحثه القيم **فقه الخلافة وتطورها** فهماً جيداً لهذا الأمر ضمن تعريفه مفهوم «الولاية» في الرؤية الإسلامية وكونه «سلطة على الغير بمقتضاها يلزم الغير بالقرارات الصادرة من صاحب الولاية من دون الحاجة إلى موافقته» نقلاً عن الفقه الحنفي، مستدركاً أن هذه السلطة «مقررة لصالح المولّى عليهم»، ومطبقاً هذا المعنى على الصلاحيات العشر التي ذكرها الماوردي للحكومة ويوزعها السنهوري بين دينية وسياسية[٤١].

ومما يشهد لهذا: إدراج الماوردي مسألة السلطة أو النفوذ والنفاذ عند مَواطنَ تتعلق بالتنفيذ والتوقيع للسياسات والقرارات على أرض الواقع. أضِف إلى هذا أن الماوردي (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) لم يجعل النفاذ والتنفيذ موقوفاً على القوة المادية فحسب، بقدر ما حرص على وصله بالشرعية والقبول الشرعي

= ففي هذا المرجع عرض مهم وموجز لتطور فكرة «وظائف الدولة» ودورها في المجتمع وخارجه في الغرب وذلك منذ المرحلة الماركنتيلية والدور التجاري فالتوسع الاستعماري، ثم مرحلة الحرية الفردية التي أعقبت الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر، وما تلى هذا من آثار تحولت بالدولة القومية الحديثة إلى الدورين التنظيمي والخدمي؛ الأمر الذي نجمت في طياته فلسفات متضاربة، مثل: الرأسمالية والاشتراكية والشيوعية؛ لتصل المسيرة في النصف الثاني من القرن العشرين إلى تجدد الأسئلة عن دور الدولة ووظائفها، وما فيه من ضروري وغير ضروري (Essential and Nonessential Functions). وقارنه بـ: فريدريك سي. تيرنر، «الأدوار المتغيرة للدولة: المقياس والفرص والمشكلات،» **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية** (مطبوعات اليونسكو)، العدد ١٦٣ (آذار/مارس ٢٠٠٠)، ص٩ ـ ٢٢، وفريدريك سي. تيرنر وأليخاندرو ل. كورباتشو، «أدوار جديدة للدولة،» **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية**، العدد ١٦٣ (آذار/مارس ٢٠٠٠)، ص١٤٥ ـ ١٦٠.

(٤١) عبد الرزاق أحمد السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة «نظرية الخلافة الجديدة» نادية عبد الرزاق السنهوري؛ مراجعة وتعليقات وتقديم توفيق الشاوي، ط ٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣)، ص١٥١ ـ ١٥٣ وما بعدها.

والعام ومفهوم «الهيبة» الذي يختصر الطريق. كل ذلك مما يوسّع الشُّقة بين مفهوم «السياسة» بمدلوله السلطوي الصراعي الراهن، ودلالته في تراث الفقه الإسلامي.

هذه إشارة موجزة إلى مجمل الإطار النظري للأحكام السلطانية: دين مشروع، وفقه وفروع، وواقع سياسي هو محل لإعمال الأحكام، يجب إدراكه وتصوره؛ إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره. ولفهم هذا الواقع: مصادر معرفية منها يكون المنطلق، وإعمال لمقترب منهجي رئيس يعنى بالمؤسسات وهياكلها ومهامها (الفاعل والفعل: المكلف والتكليف)، وترفده مقتربات فرعية سوف نأتي على ذكرها. ثم هناك مفاهيم معبّرة يجب الوعي بوظائفها في النص الفقهي، وبخصوصية دلالاتها مقارنة بما هي عليه في الاستعمالات الحديثة. كل ذلك كان بمثابة التمهيد المنهجي من الإمام الماوردي لإحسان الاقتراب من الواقع السياسي، ثم تصويره ورسم خرائطه. والسؤال الآن هو: كيف رسم الإمام الماوردي صورة هذا الواقع السياسي؟

ثانياً: صورة الواقع السياسي: هيكل الدولة ونظريات بنائه

يقول المستشار طارق البشري: «انشغل فكر (التنظيمات) أي الفكر السياسي والإداري باستنباط خير الوسائل لتكوين أجهزة النشاط العام بصورة تطبعها بالطابع العام وتحررها لأقصى درجة ممكنة من ذوات الأفراد العاملين فيها. انشغل بذلك الفكر الإسلامي وخاصة على عهد الماوردي وأبي يعلى وغيرهما منذ القرن الرابع الهجري، كما انشغل بها الفكر الأوروبي والغربي في القرنين الماضيين بشكل لم يكن له مثيل من قبل، وذلك بسبب التضخم والتنوع الهائلين في أحجام الجماعات المختلفة وأنشطتها»[٤٢].

وهذا مما انخرط فيه الماوردي بوضوح. فمن مركزية مؤسسة «الإمامة» إلى منظومة الكيان السياسي الوسيعة وعناصرها العليا والوسطى، وإطلال الماوردي على معظم التكوينات الاجتماعية وصلاته بالخارج، يتجلى عدد

---

(٤٢) طارق البشري، منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧)، ص٥٣.

من النظريات الحاكمة لنظر الفقيه إلى الواقع السياسي وتصوره، كما تتراءى طريقته في التناول العلمي لهذا التصور.

أ ـ الإمامة: مفهوم إطاري ومركزي

يأخذ بعض المعاصرين على الفقه السياسي الإسلامي عنايته بالإمامة ويصفها بالإفراط والمبالغة، وينسب إليها تأثراً بواقع استبدادي أو تكريساً لهامشية القوى السياسية والاجتماعية الأخرى[٤٣]. ومن قراءة نص **الأحكام السلطانية** تتبدى المبالغة والتلبيس في هذه الرؤية. فحقاً اعتنى الماوردي بالإمامة وصدّر بها مؤلفه، وفصّل فيها وتوسع، لكن لماذا؟ وبماذا؟ وقبل هذا: هل هيمن باب الإمامة على الأبواب التسعة عشر الأخرى التي تشكل مجموع **الأحكام السلطانية**؟

كما سبقت الإشارة ينتمي كتاب **الأحكام السلطانية** إلى الفقه الدستوري، وفي سائر التجارب الدستورية القديمة والحديثة يُستهل الدستور بديباجة تعبر عن هوية الدولة وأصول تأسيسها وغايات الدستور نفسه، وهذا ما قدّم به الماوردي وشكّل أساس إطاره النظري السابق بيانه، ثم أتبعه بعشرين باباً تناولت سائر مكونات الدولة الإسلامية ووظائفها في عصره، بحيث لم يتعدَّ باب الإمامة (٧,٥٪) من نص الكتاب[٤٤].

يتجه الفقيه الدستوري صوب الكيان السياسي الممثل للأمة: «الدولة»، ويبدأ من مركز هذا الكيان: «الإمامة»، لكنه لا يقف عنده ولا يقتصر عليه. وفي هذا اتساق مع طبائع الأمور وواقع الزمان وربما تعديل لميزانه الذي كان قد اختل فعلاً. فواقع الأمة زمن الماوردي لم تكن «**الإمامة**» تقع في

---

(٤٣) انظر على سبيل المثال: علي أحمد سعيد [أدونيس]، **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب**، ط ٣ (بيروت: دار العودة، ١٩٨٠)، ج ١: **الأصول**، ص٢. ولا شك في أن هذا الاتجاه يجد جذوره العميقة في الاستشراق المجحف، انظر: غسان إبراهيم وعلي شاش، **بنية الدولة الشرقية: مساهمة في دراسة وتحليل الاستبدادية والمركزية: الدولة العباسية نموذجاً** (دمشق: دار الجندي، ١٩٩٣)، ص٧٠ ـ ٨٠.

(٤٤) ويضاهيه في هذا الحجم أبواب كالرابع: «في تقليد الإمارة على الجهاد»، والسابع: «في ولاية المظالم»، والثامن عشر: «في وضع الديوان وذكر أحكامه»، والتاسع عشر: «في أحكام الجرائم»، ويقاربه بابان: الثالث عشر: «في وضع الجزية والخراج»، والرابع عشر: «فيما تختلف أحكامه من البلاد»، بينما يفوقه الباب الأخير: العشرون: «في أحكام الحسبة».

قلبه[٤٥]، لكنه كان يرى أنه ينبغي أن تكون كذلك، وأن التسلط على الإمام خلاف الأصل كما سيرد. هذا على الرغم من صداقته للسلطان المستولي بالقوة، وفي الوقت نفسه معارضته له تقديماً لأمر الله تعالى ورسوله[٤٦]. فالإمامة لدى الماوردي هي التي منها يبدأ معمار الهيكل السياسي ومبناه، وهي التي تمنحه معناه ومغزاه، وهي الأصل ـ كما ذكر في ديباجته ـ الذي منه تتراتب الولايات وأحكامها «على نسق متناسب الأقسام متشاكل الأحكام»[٤٧].

وفي تعريف «الإمامة» عند الماوردي (رَحِمَهُ اللَّهُ) إجمال شديد لمفهومه عن أسس «الحياة السياسية» واشتمالها على: «دين» و«دنيا»، واقتضاء كل منهما (الدين والدنيا) عملاً سياسيّاً معيناً تجاهه؛ حيث استهلّ كتابَه فقال: «**الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا**»[٤٨]. فهذا التعريف المختصر والأشهر عبر كتب الفقه السياسي وغيرها يكشف عن تسكين وتوجيه منهجييْن من الماوردي للمجال السياسي: فالإمامة ـ التي هي قلب السياسة ورأسها ـ موضوعة (أي وضعاً شرعيّاً)، وليست نابتة هكذا ولا منبثقة تلقاءً بحكم ضرورة وجودية أو تراتبية عقلية، أو لمجرد الحاجة الاجتماعية والمدنية. ولهذا معنيان مهمان:

ـ **أولهما**: أنه لا يهم الفقيه تحديد النشأة التاريخية للدولة عامةً: إن كانت عن ضرورة عقلية أو وجودية على نحو ما ناقشه الفلاسفة والعمرانيون ثم مفكرو العقد الاجتماعي في الغرب الحديث، لكن المهم هو كيف يتم تأسيس السلطة العليا والمنصب الإمام من حيث: مرجعية التأسيس (الشرع عند الفقيه)، وتكييف هذا التأسيس باعتباره عقداً وبيعةً بين الإمام والأمة؛ أئمتها وعامتها.

---

(٤٥) انظر: أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن كثير، **البداية والنهاية**، وداوود وعبد المنعم، **الإمام أبو الحسن الماوردي من أعلام الإسلام**، ص١٢ ـ ١٣.

(٤٦) وذلك في الحادثة الشهيرة بينه وبين جلال الدولة السلطان البويهي وصديقه، حين أراد جلال الدولة أن يتلقب بلقب شاهنشاه (ملك الملوك) فأجازه أربعة من كبار الفقهاء الذين كان منهم من يأخذ على الماوردي قربه من السلطان، بينما أبطلت معارضة الماوردي هذا العزم. انظر: داوود وعبد المنعم، المصدر نفسه، ص٧، وغيره من تحقيقات كتب الماوردي.

(٤٧) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص١١.

(٤٨) المصدر نفسه، ص١٣.

ـ والمعنى **الثاني**: أن السياسة وسائر أعمال الدولة إنما هي جزء من وعاء أشمل هو التشريع ومن ثَم صارت محل نظر الفقه الشرعي. وفي هذا يتفق الفقيه مع بعض فلسفة الديمقراطية المعاصرة التي تقرر في دساتيرها وجوب «القانونية» في تأسيس الدولة وتسييرها باسم (سيادة القانون)، فالواقع اليوم أن السلطة التنفيذية (ورأسها الإمامة ومؤسسة الرئاسة) قد جرى ترتيبها ـ بناء على النظرية المونتسكية ـ بوصفها منفّذة لما يصدر عن السلطة التشريعية وقوانينها، لكن العلمانية الفكرية ترمي إلى عزل هذا التشريع عن أن يكون مصدره الدين، ومنع أن تكون السياسة دينية المنطلق، وهذا شأن آخر. ولكن يتصل به سؤال عن نظرة الفقيه إلى هذه الإمامة: هل كانت بحيث تكرس الحكم الفردي المطلق؟

يقول الحكيم البشري استئنافاً لما سبق: «والشائع أن النظام الإسلامي لم يعرف توزيع السلطة على هذا المنوال الذي أشرنا إليه في ما سبق. على أننا نرى أن عدم معرفته لتوزيع السلطة بالصورة السابق شرحها [أي الغربية الحديثة] إنما مردها أن أسس النظام الإسلامي تختلف اختلافاً جذرياً عن أسس النظام السائد الآن، من حيث إن النظام الحديث نظام وضعي لا يعترف بشريعة أو شرعية للحكم منزلة من السماء لتشريع الأرض. وبهذه المقولة الأساسية استقامت في الإسلام خريطة متميزة من توزيع السلطات. وإذا نظرنا إلى وظيفة «الإمام» وسلطته في النظام الإسلامي نجد أن الوظيفة الأساسية للإمام هي «حراسة الدين وسياسة الدنيا». فالإمام حارس وسائس، وهي معانٍ أقرب إلى العمل التنفيذي وإلى الواجبات التي تلقى على مسؤول التنفيذ بالمصطلح الذي يستعمل حالياً لما يسمى «السلطة التنفيذية»»[٤٩].

إذاً، ما يقرره الماوردي والفقهاء بكل وضوح وقوة أن هذه الإمامة ـ التي هي قلب «المجال السياسي» وجِماعه، وهي الرئاسة والولاية التي تنبثق عنها سائر الولايات والأعمال السياسية ـ لم توضع عبثاً بل لغاية عالية ومهمة كبرى: «خلافة النبوة». وقد يلتبس هذا أيضاً على العقل السياسي المعاصر الذي يسارع إلى مقولة الثيوقراطية إزاء هذه الرؤية، ولكن الحقيقة أنه حين يفهم الفقيهُ السياسةَ والإمامةَ على أنها «خلافة النبوة»، فإنه يُشعِر

---

(٤٩) البشري، منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي، ص٥٦.

بوجوب استلهام «النموذج القياسي» للدولة في الإسلام؛ وهو «النموذج النبوي»، وأن السياسة في المفهوم الفقهي «ينبغي أن تكون» تابعة وممثلة لما جاء عن النبي (ﷺ) في ذلك. وهذا فهم معضِل بالنسبة إلى اللّادينية السياسية التي تأبى أن تنبثق السياسة عن نبوة أو وحي، وتتصورها عملاً لادينيّاً بحتاً. وهذا الموضع الاستهلالي هو من أبرز مواضع افتراق الرؤية الإسلامية لدى الفقهاء وغيرهم - بل الفلاسفة القدماء كالفارابي وابن سينا، وابن رشد يقيناً - عن هذه المذهبية اللادينية المحدَثة. ثم إن الإمامة لا تخلُف النبوة في الجانب العلمي، فذلك شأن العلماء كما صرح به في المقدمة وحدد به موضعه من النظام السياسي. إنما تقع الخلافة السياسية في الجهة العملية التنفيذية؛ وهي إدارة الشأن العام، ولذا يجب على العمليين مراعاة الجهة العلمية: تعلماً واجتهاداً ولتكون خلافتهم الخاصة هذه عملاً على علم.

هكذا تتجلّى مكونات رئيسة من المجال السياسي في الجملة الأولى من النص. فتدبيرُ الشأن العام يتألف عند الماوردي من ركنيْن جامعيْن مانعيْن: حراسة الدين، وسياسة الدنيا. وهذه إذاً أربعة أجزاء: واقعان (دين، ودنيا)، وواجبان فيهما (حراسة وسياسة). **وحيث إن كل عمل الإمامة (والسياسة) لا يخرج عن ثنائية الديـن والدنيـا (وتؤكده سائر مداخل التراث محل الدراسة)، فهذان المفهومان - إذن - يشكلان ركني الإطار العريض لمفهوم «الواقع السياسي»، وتحتهما تقع سائر جزئياته.**

يذكر الماوردي شروط الإمامة السبعة، ثم كيفية اختيار الإمام ببيعة الرضى والاختيار لا الإكراه أو الاضطرار، ثم واجباته في «الأمور العامة»؛ حيث عدَّ عشرة فعال: «والذي يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء: «أحدها: حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة، وبيّن له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود؛ ليكون الدين محروساً من خلل، والأمة ممنوعة من زلل...»[٥٠]. تليها تسع وظائف تنطلق من حراسة الدين إلى

(٥٠) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص٢٩. وعبارة «الحقوق والحدود» هي نفس عبارة ابن تيمية المفتاحية في السياسة الشرعية كما سيأتي.

سياسة الدنيا؛ وهي الوظائف: القضائية العامة، والقضائية الجنائية، والجهادية الخارجية: دفعاً، وطلباً، والأمنية الداخلية، والمالية: جبايةً، وعطاءً، والإدارية (استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء)، والإشرافية والرقابية المباشرة. ويمكن أن نلاحظ كيف رتّبها القاضي الماوردي على حسب ما تحقق هذه «الوظائف» من «مقاصد» الشريعة بعد حفظ الدين؛ من حفظ النفوس فالأعراض فالأموال، وإن لم يصرح بهذا لفظاً.

يفعل الماوردي كل هذا ويفصّل فيه قبل أن يذكر في سطرين لا ثالث لهما حق الإمام أو الإمامة المحدود والمضبوط والمشروط: «وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى في ما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله»[٥١] فهل في هذا تكريس لشيء من الاستبداد أو الفساد؟

وهكذا يحمل هذا التعريف الموجز بالإمامة تحديداً لأصل السياسة ومنبعها في رؤية الماوردي الفقيه، ثم وظيفتها وعملها، ومقياسها ونموذجها، وغايتها ونهاية مقاصدها إجمالاً؛ ليكون النص الماورديّ برمته من بعدُ تفصيلاً لهذه الأمور وبياناً، ولتكون صورة الواقع السياسي لديه قابلة للتحديد ضمن هذا الإطار: الدين والدنيا.

وبالتالي تقع حدود نظر الإمام الماوردي غالباً عند حدود «الدولة» ومؤسساتها التي أراد توجيه أهلها إلى الأحكام الشرعية المنوطة بهم. لكن هذا الإطار يتسع مع الزمن ومع تغير موازين القوة بين المسلمين وغيرهم، وتتسع معه مساحة البعد الخارجي في المعالجة الفقهية مع ابن تيمية وابن جماعة وإلى اليوم[٥٢]. وننتقل إلى تصوّر الماوردي للكيان السياسي وكيف نظم مكوناته ونظّر لعلاقاته وتفاعلاته وعملياته.

---

(٥١) المصدر نفسه، ص٣٠.

(٥٢) فمن بعد ذلك يذكر فقهاء، أمثال: الشوكاني، وصديق حسن خان، ويضم إليهم خير الدين التونسي، وإن لم يكن فقيهاً ولكنه حاول مشاكلة الفقهاء في بعض تناولاته ضمن **أقوم المسالك لمعرفة أحوال الممالك**، ومثله الكواكبي، ففقهاء أحدث، مثل: الإمام محمد أبو زهرة وباقر الصدر والشيخ الغزالي ود. يوسف القرضاوي والشيخ علي جمعة وغيرهم من الفقهاء أصحاب المؤلفات الفقهية والفكرية، الذين لا يزالون يعنون بواقع الأمة السياسي في الداخل والخارج إلى اليوم.

ب ـ منظومة الكيان السياسي

يقوم تصور **منظومة الدولة** كما يقدمه الإمام الماوردي على سُباعية من النُظم الفرعية التي تشكل معاً كلاً متناسب الأقسام وفق وصفه: (١) نظام حكم وسياسة، (٢) نظام دفاعي وأمني، (٣) نظام إداري وخدمي، (٤) نظام قضاء وإنصاف واحتساب، (٥) نظام مالي، (٦) تقسيم ونظام إقليمي (جغرافي)، (٧) نظام دياني... هذه الأنظمة السبعة تشكل هيكل دولة الماوردي الأساس، وتمثل في الوقت نفسه **الوظائف الأساسية للدولة**: تدبير الأمر العام، الدفاع والأمن (داخلي وخارجي)، القضاء ورفع الظلم والإرشاد الاجتماعي والعام، تدبير المال العام، إدارة الوظائف الحكومية في النطاقات العامة والخاصة، إدارة الأقاليم الفرعية في شؤونها العامة والخاصة، حفظ العبادات والشعائر الجماعية كالصلاة والحجّ التي هي روح البناء الإسلامي للفرد والجماعة. وواضح ما يتقاطع فيه هذا النظام مع الأنظمة السياسية والحكومية الحديثة، وما يختلف عنها فيه[٥٣]. ولكن الأهم منهجياً هو نضوح هذا العرض بمقولة «البنية ـ الوظيفة»، فلا بنية بلا وظيفة، ولا العكس.

ولا تمثل هذه النظم كل مكونات الواقع السياسي كما ندركه اليوم بقدر ما تصور معظم قالبه المؤسسي لدى الماوردي. ومن مراجعة تناول الماوردي

---

(٥٣) تختلف طريقة تصوير الماوردي (ﷺ) لنظام الحكم عن طريقة مونتسكيو مثلاً، الذي دخل إليه من ثلاثية سلطات منفصلة: تشريعية وقضائية وتنفيذية، مع الميل لاستقلال الأوليْن، وكبح جماح الثالثة. لقد كان مونتسكيو متأثراً بالحالة الأوروبية في قرون النهضة الأوروبية؛ وبالتطور الفكري والفلسفي، والقانوني والدستوري، وبمثالب الحكم الملكي والمطلق، للملوك والباباوات... ومن ثَم جاء منطلقه الأساس: «توزيع السلطة» والتوازن والكوابح المتبادلة. لكن أقضى قضاة القرن الخامس الهجري في الخلافة العباسية، والفقيه المسلم، ينطلق من مصادر ومؤثرات أخرى: المرجعية الشرعية الدينية (الوحي)، والتجارب السياسية والعامة التي خاضها، وسِير السابقين من خلفاء الإسلام وملوك الأمم، والطريقة العقلية في ترتيب النتائج على المقدمات. وغايته في هذا إنتاج كتاب دستوري، يصل بين النظام السياسي وعناصره من جهة والمرجعية الشرعية الإسلامية من جهة أخرى، حتى يصير الوحي حكماً على الدنيا وأهلها، ويصدر الحاكمون عن هدايته وشرعه. كما أنه كان يشهد حالة التراجع السياسي المقرونة بتفرق الكلمة وتعدد مصادر السلطة وممثليها: الخليفة، السلطان، الأمراء والقادة العسكريين. ومن هذين (المرجعية المؤكدة وحدة الكلمة والواقع المفعم بتفرقها) اتجه وجهة أخرى. انظر مقدمة كتابه روح القوانين.

لها يمكن القول: إنه يقترب من الواقع عبر منشور ثلاثي الأوجه يتألف من مقترب مؤسسي، وآخر بنائي وظيفي، وثالث يشبه مدخل «الاجتماع الحضاري» وإن كان برفق شديد؛ وذلك كي تتراءى معالم المجال السياسي أمامه على صورة: مؤسسات، ووظائف، ومسؤوليات، وصلاحيات، ومقاصد، وعلاقات، وعمليات، وخصائص مكان وزمان، وبيئة محيطة بالنظام، ويمكن بيان ذلك إيجازاً على النحو الآتي:

(١) **مؤسسات** يقتضي وجودَها الشرعُ أو الواقعُ العمليُّ أو كلاهما. وفي الواقع يمثل هذه المؤسسات الاعتبارية: عالمُ الأشخاص الإنسانية الذين يصورهم الفقيه «**بشروطهم**» الوظيفية ومواصفاتهم العملية لا بعلاماتهم الشخصية. وهذه «الشروط» هي أداة الفقيه **لبناء** الهيئة السياسية أو الإدارية وتطويرها.

(٢) ولهذه المؤسسات: **وظائف عامة وخاصة**، تمثل «**مسئوليات وواجبات**» تجاه المجال العام والجماهير (الناس)، كما عليها واجبات تجاه الله (ﷻ) (حراسة دينه ورعاية خَلقه)، فالله (ﷻ) هو صاحب هذا الشأن كله وإليه تنسب حقوق العامة والأمة[٥٤].

(٣) ولها: **سلطات وصلاحيات وحقوق**: تمكنها من أداء الوظائف. ولهذه السلطات والصلاحيات معالم تنتهي إليها، وحدود تقف عندها، وضوابط ينبغي أن تلتزم بها.

(٤) وكذلك يقع في قلب المجال السياسي عالم «**المصالح**» **ووسائلها**، و«**المضارّ**» **وذرائعها**، وهي التي تشكل مادة «الحياة الاجتماعية» العامة، وتوجّه الفعل السياسي فيها نحو حفظ «المصالح» وجلبها، وقطع ذرائع «المفاسد» بمنعها أو دفعها أو رفعها.

(٥) ثم هناك مفهوم «**النظر**» **والتدبير** وما يتعلق به من **سلطات**

---

(٥٤) ويتجلى هذا في العمل الفقهي برمته عند الماوردي والجويني والغزالي وابن تيمية وابن القيم وغيرهم.

وصلاحيات ومن مهام وواجبات. وهو يتعلق بعالم «العمليات» أي الأداء السياسي وما يتطلبه من معارف وقيم ومهارات من جهة، وما يتعلق به من نتائج ومآلات ينبغي أن تحقق أغراض السياسة من جهة ثانية، وما يستلزمه من مراجعة ومراقبة ومساءلة ومحاسبة من جهة ثالثة.

(٦) **المجال المكاني وما يسميه الماوردي «بالعمل»**؛ أي الإقليم والمحلّ الخاص ضمن النطاق الجغرافي العام الذي تحفّ به الكيانات الأخرى وتثير بتقاربها مشكلات الحماية والدفاع، والتعاون والتبادل. وكذلك يدخل «**المجال الزمني**» وحلقاته في فهم الواقع السياسي عند الماوردي، فالواقع الذي هو الحاضر لا ينقطع عن جذور ومسارات سابقة تمنحه التفسير الواقعي، والعبرات والخبرات والنماذج التاريخية المقارنة، كما أنه لا ينفصل عن مآلات وامتدادات منتظرة تحكمها السنن التي أكثرها بدهي وشائعٌ العلم به لدى أصحاب العقول السليمة(٥٥).

(٧) ويحرّك الماوردي النظر في الواقع السياسي أيضاً إلى: **الداخلي والخارجي والعلاقات بينهما** ولا سيما في باب الجهاد من خلال مفاهيم تدافعية تتعلق بحفظ حوزة الإسلام، وحماية البيضة، وهيبة الدولة، والدفاع عن مصالحها ومبادئها معاً، وتيسير سبل الحركة لمواطنيها بين البلدان، أو كفايتهم الحاجة إلى غيرهم، وترتيب المعاهدات والاتفاقات، وضبط السياسة الخارجية للدولة اتساقاً مع سياستها الداخلية، وتبرز في ذلك مفاهيم عمليات وعلاقات مثل: الدعوة والهداية، والجهاد، والصلح والأمان والعهد.

---

(٥٥) ولكن عنصري المكان والزمان يعدان أضعف أبعاد المدخل الفقهي والفلسفي من بعده نظراً إلى الخاصة التجريدية. ولمزيد من الوقوف على نقاشات علم السياسة الحديث وفلسفاته لهذه القضية، انظر على سبيل المثال نقاشات حامد ربيع مع كل من كارل بوبر، وأوغست كونت، وجون ستيوارت مل، في: حامد ربيع، «المدخل لعلم السياسة: علم السياسة عن طريق النصوص،» (مذكرات غير منشورة). انظر أيضاً في هذا المقام: بول كلافال، **المكان والسلطة**، ترجمة عبد الأمير إبراهيم شمس الدين (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).

الشكل الرقم (٢ ـ ١)
منظومة الكيان والواقع السياسي لدى الإمام الماوردي

وبهذا تتعدد الجهات والزوايا التي يمكن عبرها قراءة شواهد الواقع السياسي ضمن نص **الأحكام السلطانية**. وفي ما يأتي نحاول أن نسلط الضوء على أهم هذه الزوايا في صيغة نظريات أساسية؛ حيث توفر هذه النظريات هدفين أساسين معاً: بيان معالم طريقة الماوردي الفقيه في الاقتراب من عناصر الواقع السياسي وإدراكه لأحواله، والكشف عن هذه العناصر نفسها كما يراها الماوردي.

١ ـ نظرية الهيكل السياسي

ثمة ملمحان أساسيان في طريقة الماوردي لتصوير الواقع السياسي من خلال النظر في هيكل الحكم والإدارة: **أحدهما**، العناية بـ«الفاعل السياسي» بمعنى الأشخاص والهيئات الراعية والمعاونة، **وثانيهما**، الميل الوظيفي في

العرض بحيث تتقدم المهمة المنوطة بالفاعل السياسي عمليةَ تأسيس الهيكل ومؤسساته وتشغيلها ثم ضبطها وضمان فعاليتها وكفاءتها.

وقد تقدم أن منظومة الدولة لدى الماوردي تنطوي على سبعة نظم فرعية، ومن عناوينها تبين أنها تدل على وظائف ومجالات وجهات عمل للدولة ومؤسساتها. وبالنظر في نص **الأحكام** نجد أن هذه النظم تتشكل من هيئات قد يبدو تكوينها أحياناً مقتصراً على فرد واحد، ولكن هذه قراءة ظاهرية حرفية غير واقعية. **فالأغلب أن تتسع كل هيئة لعمل عدد من الأشخاص، تقوم بينهم علاقات منظمة وتفاعلات مرتبة؛ بغية تحقيق الوظيفة المنوطة بهذه الهيئة، وهذه ملاحظة مهمة بالنسبة إلى قراءتنا للتراث الفقهي خاصة.** فكثير من الكتابات الحديثة تنسب إلى الفقه السياسي أوصافاً من قبيل الفردانية وشخصنة السلطة، كدعاوى الدوران حول الإمام والخليفة والقصر الحاكم، وتزعم مثل هذه القراءات أن الدولة في الفقه السياسي تتكون من أفراد لا مؤسسات: أي لا فريق ولا علاقات منتظمة ولا تفاعلات منضبطة. والواقعُ أن قلة التفاصيل في هذا الشأن قياساً على تضخّمها في الأدب السياسي الحديث قد تفسر هذا المسلك بيد أنها لا تسوغه.

فالملاحظ أن الماوردي ـ على خلاف بعض عمله مثلاً في **أدب القاضي وأدب الوزير ونصيحة الملوك** ـ قد عنون لأبواب **الأحكام السلطانية** العشرين بعناوين غير شخصية بل في صيغة «مصادر» تعبّر عن معانٍ «وظيفية» أي تتقدم فيها الوظيفة على الموظّف: فالإمامة لا الإمام، والوزارة لا الوزير، والإمارة على البلاد (الأقاليم)، والإمارة على الجهاد، والولاية على حروب المصالح والقتال، وولاية القضاء، وولاية المظالم، وتوقيعات الناظر في المظالم، وولاية النقابة على ذوي النسب، والولايات على الصلوات، والولاية على الحج، وولاية الصدقات، وقسم الفيء والغنيمة، ووضع الجزية والخراج، وإحياء الموات واستخراج المياه، ووضع الديوان وذكر أحكامه، وأحكام الحسبة... كل ذلك يبدأ بالوظيفة وتعريفها وبيان حُكمها قبل أن يتعرض لشروط المتولي ومواصفاته وأحواله الواقعية المختلفة من قبيل العلم والجهل، والقدرة والعجز.

وهذا ما يتسنّى معه ضمّ الأشباه والنظائر، وتمييز المختلفات لتظهر في

السباعية المذكورة [(١) نظام حكم وسياسة، (٢) نظام دفاعي وأمني، (٣) نظام إداري وخدمي، (٤) نظام قضاء وانتصاف واحتساب، (٥) نظام مالي، (٦) تقسيم ونظام إقليمي (جغرافي)، (٧) نظام دياني. . .]. هذا إلى جانب ما ذكرناه من أن معالجة الماوردي نفسها كانت وظيفية بدرجة عالية؛ بحيث لا تخطئ العين أن الهيئات السياسية رهينة وظائف تؤدّى وإلا فلا.

أضِف إلى كل ما سبق حضور قضية «النيابة والمعاونة» في أجهزة الدولة من أعلاها إلى أدناها حضوراً واسعاً يجعل العمل السياسي والإداري أميل إلى «عمل الفريق» في دولة واسعة الأطراف منه إلى العزف المنفرد في قبيلة محصورة العدد كما يردّد محدثون. وتتأكد هذه المعاني في نظريتي «الوظائف» و«العلاقات» الآتيتين.

وأشير أيضاً إلى أن الماوردي (رَحِمَهُ اللَّهُ) قد غلب على عرضه لبنية الدولة الأداء القانوني الدستوري. ومع هذا فليس في المدخل القانوني للبنية السياسية بأس؛ إذ يمدّ بعضهم جذور الفكرة الحديثة للبنية الاجتماعية إلى منتصف القرن التاسع عشر عندما ظهرت في كتابات «مونتسكيو»، وذلك عندما تحدث عن «القانون» وعلاقته بالتركيب السياسي والاقتصادي والدين والمناخ وحجم السكان والعادات والتقاليد وغيرها مما يشكل في جوهره فكرة البناء أو النسق الاجتماعي[٥٦]. ولكن الماوردي من ناحية أخرى يحرص على إضافة تلوينات واقعية تتعلق بالأحوال المتغيرة والمتقلبة في عناصر هذه البنية، ومن أبرز ذلك حين يتعرض للأحوال المخالفة للأصل؛ ككلامه في فسوق الإمام بعد اختياره أو نقصه عن الشروط.

يقول الماوردي: «وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى في ما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان: **الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله**. والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان: **أحدهما**: جرح في عدالته **والثاني**: نقص في بدنه، فأما الجرح في عدالته

---

(٥٦) انظر: موريس دوفرجيه، **علم اجتماع السياسة**، ترجمة سليم حداد (بيروت: المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، ص٢٧٧ ـ ٢٨٦. انظر أيضاً متابعة من لويس ألتوسير، في: جان بييركوت وجان بيير مونييه، **عناصر من أجل علم اجتماع سياسي**، ترجمة أنطون حمصي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٤)، ص٨٤ ـ ٨٥.

وهو الفسق فهو على ضربين: **أحدهما**: ما تابع فيه الشهوة. **والثاني**: ما تعلق فيه بشبهة، فأما الأول منهما فمتعلق بأفعال الجوارح وهو ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيماً للشهوة وانقياداً للهوى، فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها، فلو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلا بعقد جديد»[٥٧]. ومن أهم ذلك أيضاً حرصه ـ ضمن بيان تطور الوظائف ـ على إيراد نبذ من السيرة والتاريخ الإسلامي، والإشارة إلى ما طرأ على هيئات الدولة كالدواوين وإمارة الجهاد والنقابة وإمامة الصلوات من تطورات؛ الأمر الذي أفاض ابن خلدون من بعد في استعراضه والاستفادة منه، وأشار فيه إلى ما قدمه الماوردي رحمهما الله.

والمقصود هنا أن الإمام الماوردي يرتّب رؤيته للواقع السياسي على أساس أولوية النظر في «الفاعل السياسي» الذي يمثل «المكلّف» في الفقه. ومن هذا يتجه نظره إلى عالم «المؤسسات» المؤلّفة لهيكل نظام الحكم والإدارة والأنظمة الفرعية المتعلقة به، فكانت هذه أُوليات التضاريس في خريطته التي يرسمها. ويتسق هذا مع عدد من توجهات التنظير لمفهوم السياسة والتعريف بعلم السياسة حديثاً، على نحو ما استعرضه فيرنون فان دايك تحت عنوان «The Optimum Scope of Political Science» وحديثه عن أهمية تركيز حقل العلوم السياسية على الفواعل السياسيين «actors» من أفراد وهيئات، وأفعالهم وأنشطتهم «Activities»[٥٨].

ومع هذا لم يكن تصور الماوردي لهيكل الدولة جزئياً ولا سطحياً على نحو ما يكثر في عصرنا، يُكتفى فيه بذكر اسم الهيئة وعملها في المجال السياسي أو العام، بل يستعرض الماوردي تفاصيل التأسيس الواجب، وضوابط تشغيل كفء يؤدي إلى تحقيق المهام وأداء الواجبات وبلوغ المقاصد. والأهم من هذا بعد بيان الوظائف نفسها: **تحديد شروط «الفاعل» الشاغل للهيئة: صحةً وصلاحية**. معنى ذلك أن الماوردي يتجاوز عملية

(٥٧) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص٣٠ ـ ٣١.

(٥٨) Vernon van Dyke, "The Optimum Scope of Political Science," in: James Clyde Charlesworh, *A Design for Political Science: Scope, Objectives and Methods* (Philadelphia: American Academy for political and social science, 1960), pp. 1 - 2.

رسم القالب إلى عملية ملئه وشَغله بمن هو أهله، ثم عملية تحريكه وتشغيله لأداء وظائفه، ففي نظام الحكم وفصل الإمامة يقول:

«فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعيّن لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة، فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته، وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها لأنها عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار، وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها. فلو تكافأ في شروط الإمامة اثنان قدم لها اختياراً أسنهما وإن لم تكن زيادة السن مع كمال البلوغ شرطاً، فإن بويع أصغرهما سناً جاز، ولو كان أحدهما أعلم والآخر أشجع روعي في الاختيار ما يوجبه حكم الوقت، فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى لانتشار الثغور وظهور البغاة كان الأشجع أحق، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق»[٥٩].

ويقول في الوزير بعد أن يذكر شروطه ومواصفاته: «فهذه الأوصاف إذا كملت في الزعيم المدبر ـ وقل ما تكمل ـ فالصلاح بنظره عام وما يناط برأيه وتدبيره تام، وإن اختلت فالصلاح بحسبها يختل والتدبير على قدرها يعتل ولئن لم يكن هذا من الشروط الدينية المحضة فهو من شروط السياسة الممازجة لشروط الدين لما يتعلق بها من مصالح الأمة واستقامة الملة»[٦٠].

ويقول في **ناظر المظالم**: «ونظر المظالم هو قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة فكان من شروط الناظر فيها أن يكون جليل القدر، نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهر العفة، قليل الطمع، كثير الورع، لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماة وثبت القضاة، فيحتاج إلى الجمع بين صفات الفريقين، وأن يكون بجلالة القدر نافذ الأمر في الجهتين، فإن كان ممن يملك الأمور العامة كالوزراء والأمراء

---

(٥٩) الماوردي، المصدر نفسه، ص١٤ ـ ١٥.

(٦٠) المصدر نفسه، ص٢٩.

لم يحتج النظر فيها إلى تقليد وكان له بعموم ولايته النظر فيها، وإن كان ممن لم يفوض إليه عموم النظر احتاج إلى تقليد وتولية إذا اجتمعت فيه الشروط المتقدمة، وهذا إنما يصح فيمن يجوز أن يختار لولاية العهد أو لوزارة التفويض أو لإمارة الأقاليم إذا كان نظره في المظالم عاماً، فإن اقتصر به على تنفيذ ما عجز القضاة عن تنفيذه وإمضاء ما قصرت يدهم عن إمضائه جاز أن يكون دون هذه الرتبة في القدر والخطر بعد أن لا تأخذه في الحق لومة لائم ولا يَسْتَشِفُّهُ الطمع إلى رشوة»[61].

ويقول في المحتسب: «الحسبة: هي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ونهي عن المنكر إذا أظهر فعله وقال الله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. وهذا وإن صح من كل مسلم **فالفرق فيه بين المتطوع والمحتسب من تسعة أوجه**»، راح يعددها ثم قال: «وإذا كان كذلك **فمن شروط والي الحسبة** أن يكون حراً عدلاً ذا رأي وصرامة وخشونة في الدين وعلم بالمنكرات الظاهرة»[62].

فالملاحظ هنا أن شروط التولية تؤدي دوراً مهماً في الشغْل قبل التشغيل، كما أنها لصيقة الصلة بالواقع المعيش الذي جعل الماوردي له حكماً **سماه: «حكم الوقت»، ووصفه بالسياسة الممازجة للدين**، وجعله معياراً في اختيار الأنسب لوظائف الدولة بما فيها الرئاسات العليا، والمناصب المتفرعة.

وإذا كانت بنائية الماوردي ـ تجاوزاً ـ قد تتقاطع مع أمثال هربرت سبنسر في النموذج العضوي الذي اعتمده الماوردي ضمن نصوص أخرى غير **الأحكام السلطانية**، وتلتقي مع الرؤية الكلية لدى إميل دوركهايم، فإن المقاربة قد تتسع بالنظر في ما قدمه الباحث الأنثروبولوجي «راد كليف براون» وخاصة في بُعدين أساسيين:

---

(٦١) وقارن به أبا يعلى الفراء الذي يجعل عملية نظر المظالم «مجلساً» جماعياً تكاملياً يضم خمسة أصناف «لا يستغني عنهم ولا ينتظم نظره إلا بهم»: الحماة والأعوان، والقضاة والحكام، والفقهاء، والكتّاب، والشهود، ويعين لكل منهم وظيفة جزئية ثم يقول: «فإذا استكمل مجلس المظالم بمن ذكرنا من الأصناف الخمسة شرع حينئذ في نظره»، انظر: محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص٧٦.

(٦٢) وبمثله قال أبو يعلى، المصدر نفسه، ص٢٨٤ ـ ٢٨٥.

أحدهما، عناية راد كليف بعالم الأفراد وعلاقاتهم الشخصية ضمن الأنساق الاجتماعية الكلية والفرعية، على خلاف إيفانز بريشارد مثلاً الذي يركز على التكونات الكبرى دون الأشخاص أو «الزُّمَر الصغيرة». فيرى راد كليف براون أن البناء الاجتماعي (ونقيس عليه البناء السياسي بوصفه جزءاً منه) ليس إلا مجموعة من «الأنساق الاجتماعية»، والأنساق هي الأجهزة أو النظم التي تتفاعل في ما بينها داخل إطار البناء الكلي الشامل. والنسق عبارة عن «عدد من النظم الاجتماعية التي تتشابك وتتضامن فيما بينها في شكل رتيب منظم»، كما أن النظام عبارة عن «قاعدة أو عدة قواعد منظمة للسلوك يتفق عليها الأشخاص وتنظمها الجماعة داخل البناء»[٦٣].

أما البعد **الثاني**: فيتمثل في تمييز راد كليف براون بين «الصورة البنائية» و«البناء الواقعي». فالصورة البنائية هي الصورة العامة أو السوية لعلاقة من العلاقات بعد تجريدها من مختلف الأحداث الجزئية على الرغم من إدخال هذه التغيرات في الاعتبار. أما البناء الواقعي فهو البناء من حيث هو حقيقة شخصية وموجودة بالفعل ويمكن ملاحظتها مباشرة. والبناء الواقعي يتغير بسرعة واستمرار بعكس الصورة البنائية التي تحتفظ بخصائصها وملامحها الأساسية من دون تغير لفترات طويلة من الزمن وتتمتع بدرجة من الاستقرار والثبات[٦٤]. وهذا قريب من تفريق الدراسة بين الواقع السياسي وتصوره في عقل الفقيه وتصويره في النص وبين الواقع في ذاته.

وإلى جانب هذا يلاحظ أن طريقة رسم خارطة النظام السياسي تتخذ مسار التدريج والتسكين؛ أي البدء بالأصلي ثم الفرعي، وبالرئيس ثم الثانوي، مع الحرص على الربط بين المقدَّم والتالي، وتنظيم العلاقات بين الرئيس والمرؤوس؛ على نحو ما رتبها بين الإمام وكل من الوزير وأمير الإقليم ووالي الخراج وقائد الجيش. وكذلك يبدو الحرص على توضيح «العلاقات المتقاطعة» عند تشابه الوظائف كما بين مهام كلٍّ من القاضي ووالي المظالم والمحتسب والسلطان وشُرطته وصلاحيات كل منهم. **وبالتالي تتبدى في عملية تصور الواقع السياسي وتصويره لدى الماوردي ملامح من**

---

(٦٣) انظر في: بيركوت ومونييه، عناصر من أجل علم اجتماع سياسي، ص٨٥ ـ ٨٧.

(٦٤) ويمكن مقارنة هذا المعنى بين البنائية والبنيوية لدى كل من براون، وماركس، وكلود ليفي شتراوس، ودو سوسير، انظر: المصدر نفسه، ص٨٧ ـ ٨٩.

المنظومية لا مجرد الجمع العشوائي أو النثر؛ الأمر الذي يتجلى كذلك في كتابيه **نصيحة الملوك** حيث يتبع نظرية البناء العضوي، **وأدب الدين والدنيا** فيما تنتظم به أحوال الواقع.

يقول في وزارة التنفيذ: «وأما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف وشروطها أقل [أي مقارنة بوزارة التفويض]، لأن النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتدبيره، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة يؤدي عنه ما أمر وينفذ عنه ما ذكر ويمضي ما حكم ويخبر بتقليد الولاة وتجهيز الجيوش ويعرض عليه ما ورد من مهم وتجدد من حدث ملم، ليعمل فيه ما يؤمر به، فهو معين في تنفيذ الأمور وليس بِوالٍ عليها ولا متقلداً لها، فإن شورك في الرأي كان باسم الوزارة أخص، وإن لم يشارك فيه كان باسم الواسطة والسفارة أشبه»[٦٥].

وهكذا، من زاوية الاهتمام بـ«الفاعل السياسي» باعتباره «المكلف الشرعي» يتحرك وعي الفقيه بالتدريج تجاه منظومة الكيان السياسي وهيكله، ويرتّبها في هيئات أساسية وأخرى فرعية، بينها علاقات وتفاعلات، ولكل منها بنية داخلية ينبغي الوعي بأصولها من أجل إحسان شغْلها بالمناسبين لها، وترشيد أداء وظائفها.

٢ ـ نظرية وظائف الدولة

الوظيفة ـ كما ذكرها العلماء الوظيفيون ـ هي الدور الذي يؤديه الجزء في الكل؛ أي الفرد أو الجهاز أو المؤسسة في البناء السياسي أو الاجتماعي الشامل. ومن التعريفات الشهيرة للوظيفة ذلك الذي قدمه ميرتون؛ حيث يرى أنها تلك النتائج أو الآثار التي يمكن ملاحظتها وتؤدي إلى تحقيق التكيف والتوافق في نسق معين[٦٦]. ويعتبر بارسونز مفهوم «الوظيفة» أساسيّاً لفهم أي نسق من الأنساق الاجتماعية، فالوظيفة تمثل النتيجة المنطقية لمفهوم «النسق»؛ فهي توضح طبيعته وتعمل على تكيفه مع بيئته[٦٧].

---

(٦٥) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص٢٩ ـ ٣٠.

(٦٦) نيقولا تيماشيف، **نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها**، ترجمة محمود عودة [وآخرون]، ط ٩ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧)، ص٣٣١، وأحمد مجدي حجازي، **أزمة الواقع وتطور الفكر الاجتماعي: رؤية في علم اجتماع المعرفة** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٦)، ص١٥٧ ـ ١٦٠.

(٦٧) علي ليلة، **البنائية الوظيفية في علم الاجتماع «الرواد»**، ط ٢ (الإسكندرية: المكتبة المصرية، ٢٠٠٣)، ص٣٩١ ـ ٤٠٦ و٤٩٥ ـ ٥٠٠، وحجازي، المصدر نفسه، ص١٥٩ ـ ١٦٠.

ويلاحظ محدودية المقاصد من وراء الوظيفة الاجتماعية لدى ميرتون وبارسونز؛ حيث يقصرانها على إحداث «التكيف والتوافق» داخل البنية، ويحدها بعضهم في «التوازن والاستقرار الداخلي» بلا أدنى تجاوز إلى مقاصد إنسانية أو روحية عليا[٦٨]؛ بينما تنفتح مرجعية الماوردي إلى آفاق أعلى تستوعب هذه المطالب وتتجاوزها. لكن من المهم ملاحظة توافق الماوردي مع كثير من التنظيرات الوظيفية الحديثة في شيء مهم ألا وهو القول بضرورة أن يؤول تعدد وظائف أجهزة البنيان السياسي إلى وظيفة كلية جامعة.

وقد سبق أن أجمل الماوردي وظائف الدولة ووظيفة الإمامة التي هي رأس الأمر السياسي ومنها تنبع روافده، في: حراسة الدين، وسياسة الدنيا[٦٩]. ومن ثم فللدولة وظيفتان كبريان تندرج تحتهما مصفوفتان متكاملتان ومتقاطعتان من الوظائف التفصيلية التي تقدّم ذكرها. وهذا الإجمال ثم التفصيل فيه هو مما يعضد القول بمنظومية الرؤية الماوردية، فهي ليست أشتاتاً منثورة ولا أشلاء متقطعة. وقد يتم تأويل الوظيفة المتعلقة بالدين باسم «**الدور الثقافي للدولة**» خاصة في ظل ما تُلاقَى به تعبيرات، مثل «دينية الدولة» و«دورها الديني» من حساسيات سلبية في عصرنا هذا، لكن الواجب أولاً أن يحاول الباحث التجرد من مثل هذه الحساسيات حتى يتسنى له فهم مقصود الفقيه التراثي قبل أن يقارنه أو يقاربه بهذه الرؤية الحديثة.

فالوظيفة الدينية التي عبّر عنها الماوردي بـ«حراسة الدين» هي ـ في حالة الإسلام ـ من السعة بمكان؛ بحيث يصح القول إنها تترافق دائماً مع الشق الآخر: سياسة الدنيا، ولعل هذا هو سر إضافة بعضهم ـ مثل ابن خلدون

---

(٦٨) انظر حالة التيه في العلوم الاجتماعية والإنسانية من زاوية مفهوم «التكيف الاجتماعي» هذا في: جيوفاني بوسينو، **نقد المعرفة في علم الاجتماع**، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، ص٤٩ ـ ٧٥.

(٦٩) انظر في المعنى الحضاري والسياسي الجامع لهذه الوظيفة التي أجملها الماوردي: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع**، تحقيق وتعليق وترجمة حامد ربيع (القاهرة: مطابع دار الشعب، ١٩٨٠)، ج ١، ص١٦٠ و٢١٦ ـ ٢١٧، وسيف الدين عبد الفتاح، **النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر** (عمّان: المركز العلمي للدراسات السياسية، ٢٠٠٢)، ص٢٦٤ ـ ٢٧٠.

قديماً والقرضاوي حديثاً[٧٠] ـ لفظة «به» إلى الوظيفة الثانية. فالدين الذي جاء ـ بعبارة الماوردي ـ حَكَماً على الدنيا ومحقِّقاً لمصالح الخلق ومبيِّناً لقواعد الحق، تنصرف عملية «حراسته» إلى مراعاة سائر شؤون الواقع الإنساني، ولا تُساس «الدنيا» إلا به: هادياً ومرشداً.

وحراسة الدين تتضمن رعاية مقتضيات المرجعية الدينية العليا (ومنها الدستورية السياسية)، وتحقيق الهوية الإسلامية؛ بدرء الإحداث أو الإفساد أو التحريف في هاتين الركيزتين قولاً أو فعلاً. وتتضمن حفظ عقول الناس (الأفراد بالتعبير الدارج اليوم) وأخلاقهم وثقافتهم وعلاقاتهم وحقوقهم، وكل هذا في الوقت ذاته هو من سياسة الأمور الدنيوية. وبالتالي فـ «الأمر العام» الذي تقوم عليه الدولةُ هو «ديني» بالمعنى الواسع والمنظور الحضاري للدين كما يقدمه التصور الإسلامي (أي أمر دستوري وقانوني، وثقافي ومعرفي وعلمي، وأخلاقي ومجتمعي، يتعلق بشبكة علاقات الأمة والمجتمع وتماسكها)، وهو أيضاً دنيوي يتعلق بتعيّنات هذه الجوانب في حياة الناس (النفسية والعقلية والجسدية، والمالية والاقتصادية، والأمنية والاجتماعية والسياسية والإدارية...).

ولا شك في أن حراسة الدين من الخلل تتضمن حماية الأمة من الزلل؛ إذ إن الدين ـ وبخاصة الإسلام ـ لا يقوم على حقيقته في عالم الأحبار والأوراق بل في عالم النفوس والعقول والجوارح والأوضاع والعلاقات؛ لذا تأتي الوظائف التنفيذية على هذا النحو: «... والثاني: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم. الثالث: حماية البيضة والذب عن الحريم ليتصرف الناس في المعايش وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال. والرابع: إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك. والخامس: تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً أو يسفكون فيها

---

(٧٠) يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها، معالمها، طبيعتها، موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين، ط ٣ (القاهرة: دار الشروق، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، ص٢٠.

لمسلم أو معاهد دماً. والسادس: جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله. والسابع: جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف. والثامن: تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير، التاسع: استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال لتكون الأعمال بالكفاة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة، العاشر: أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يعول على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويغش الناصح، وقد قال الله تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [ص: ٢٦]»[٧١].

وواضح ـ كما تقدم ـ أن هذه ليست وظائف شخص واحد (الإمام) ولا حتى وظائف مؤسسة واحدة (الإمامة أو الرئاسة)؛ بل هي وظائف الدولة؛ وبالإضافة إلى التعاون مع المجتمع. ولهذا جاء سائر نص **الأحكام السلطانية** تفصيلاً لهذه الوظائف العشر، وبيان المؤسسات التي تقوم بها، والمؤهّلات اللازمة لمن يقوم عليها، فضلاً عن الدور الأهم للفقيه المتمثل في بيان الأحكام التي وصل إليها علمُ الفقه لهذا العصر بصدد هذه الوظائف: ما يجوز وما لا يجوز[٧٢].

ويمكن إعادة استخلاص أهم الوظائف المنوطة بدولة الماوردي ورجالها ومؤسساتها في التفصيل الآتي: (النظر العام ـ التدبير العام ـ سياسة العامة والخاصة والولاة ـ حراسة الدين والسُّنة ـ حفظ المرجعية والنفوس والأعراض والأموال ـ حماية حدود الدولة وهيبتها وأهلها ـ الجهاد للدعوة والتحرير والدفاع ـ تدبير الأموال العامة ـ رفع الخلاف وتحقيق الائتلاف ـ رعاية المصالح وجلبها، ومنع المفاسد ودفعها ـ النّصفة والعدل والسوية ـ حسم المنازعات وإحقاق الحقوق ـ أداء الأمانات ـ تفقد أحوال الجميع على

---

(٧١) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص٢٩ ـ ٣٠.

(٧٢) البشري، **منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي**، ص٥٧، حيث يلحظ «أن الجهاز كله من الإمام إلى عماله يدور في إطار محدد مما يطلق عليه بالمصطلح الدستوري والتنظيمي الحديث «السلطة التنفيذية» (ص٥٨).

اختلاف أحوالهم: أصحاب الحاجات، أصحاب السطوة، أصحاب الثروة، أصحاب السلطة... - إحياء الموات وتدبير الأرفاق والإقطاعات - نظر المظالم - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - إقامة العبادات الجماعية من صلوات وحج وزكوات - حفظ الأخلاق والآداب العامة، وحفزها على المستويات الخاصة...).

ومقارنة بحال وظائف الدولة اليوم - التي تمر في التنظير السياسي المعاصر بمرحلة انتقالية كبيرة - يمكن ملاحظة انفتاح الرؤية السياسية الإسلامية إلى المزيد من التحديد والقابلية للتجديد؛ وذلك لاشتمال وظائفها على السيادي والخدمي والمادي والمعنوي والقيمي بلا شعور بالتضارب، فيما تثور الهواجس في النظرية المعاصرة من تحول «الوظيفة» إلى سلطة وتدخل مفرط، وزحف على فعاليات المجتمع وخصوصياته[٧٣].

ولا يفهم من ذلك أن اتساع وظائف الدولة عند الفقيه يأتي بالضرورة بالخصم من دور المجتمع والأفراد وفعاليتهم في تدبير الأمر العام وإصلاح ما يمكن أن يفسد فيه. فنعم، يتفق الفقيه الماوردي مع أهل السياسة المُحدَثين في وجود عدد من الوظائف هي وقْف على الإمام أو نائبه المفوَّض (الوظائف السيادية)؛ أي موكولة إلى الدولة: كالدفاع (الجهاد) والقضاء وإقامة العقوبات الجنائية وما إليه؛ حتى لا تتنازع فيها الآراء والأيادي. لكن أكثر الأعمال العامة تجدها - من مطالعة **الأحكام السلطانية** - قسمةً وشِركة بين المجتمع والدولة، ويُفتح فيها المجال للمتطوِّعة، بالإضافة إلى قطع يد الدولة عن المجال الشخصي والخاص كما يتبين في النقطة التالية. ومن ناحية أخرى يمثل المجتمع لدى الفقيه «محل» عمل السياسي و«سياق» أفعال المكلفين السياسيين، وقد تبين مما سبق مدى عناية الفقيه بقضية المحل والسياق.

وعلى العكس من هذا يلاحظ المستشار طارق البشري اختفاء وظيفة سياسية معاصرة عليا ومركزية من تنظير الماوردي وأبي يعلى الفراء للدولة والقانون الدستوري والإداري وعلم الإدارة العامة؛ ألا وهي الوظيفة

---

(٧٣) انظر على سبيل المثال: سيف الدين عبد الفتاح، **الزحف غير المقدس: تأميم الدولة للدين؛ قراءة في دفاتر المواطنة المصرية** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ص١٩ - ٢٤.

التشريعية: «لذلك يثور التساؤل في إطار خريطة توزيع السلطات في النظام الإسلامي، من ذا الذي يشرع لهذه الدولة، من ذا الذي يضع القوانين التي تسير عليها وتلتزم بها في نشاطها وتحرس تطبيقها وتكتسب فيها شرعيتها؟ لم يفكر الفقهاء في هذا الأمر لأنهم لم يكونوا يبحثون عن جهة تقوم بهذه الوظيفة، لأنها كانت في نظرهم قائمة وتتمثل في القرآن والسُّنة. وهنا وجه تميز أساسي بين التنظيم السياسي المستمد من أسس الشرعية الإسلامية وبين التنظيم الذي ينبني على أسس النظم الوضعية»، مشيراً إلى تشريع القرآن والسنة باعتباره «التشريع من الدرجة الأولى» وتبيين الفقهاء له باعتباره «التشريع من الدرجة الثانية أو التشريع غير المبتدأ»، حتى قوله: «في التطبيق الإسلامي عبر العصور الماضية، نجد أن هذه الوظيفة قد خرجت من وظيفة الإمامة وخرجت عن إطار الولايات والإمارات، بمعنى أنها لم تكن من الوظائف الاجتماعية التي يصدق عليها وصف وظائف الدولة»؛ مميزاً بين حجية هذه الوظيفة الراجعة إلى الدليل وخطاب الشرع وعدم كونها ولاية أو سلطة على الجانب التنفيذي[٧٤].

والحاصل أن من مداخل إدراك «الواقع السياسي» إدراكاً يليق بالفقيه: النظر في الوظائف الأساسية ومدى تجسيد هيكل الدولة وإداراتِها لها، ومدى تأهُّل العاملين في الدولة لها، ثم مدى تحقق هذه الوظائف في الممارسات اليومية لرجال الدولة من أعلاها إلى أدناها. وفي هذا الباب يقدم الفقيه الماوردي ومن بعده نظراً معيارياً في أصله، لكنه وثيق الصلة بالواقع، بما يتضمنه من قدرة وصفية ومكنة تقويمية.

٣ ـ نظرية الحقوق والحريات (وصلاحيات السياسي وحدوده)

المسؤولية تقتضي توفير «الصلاحية» على قدرها ولأجلها، لا أقل ولا أكثر، إلى هذا انتهت نظريات الإدارة العامة المعاصرة وقوانينها[٧٥]. وقد

---

(٧٤) البشري، المصدر نفسه، ص٥٨ ـ ٦٠. «لذلك فإننا نلاحظ أن الماوردي وأبا يعلى وأضرابهما لم يشيروا إلى هذه الوظيفة التشريعية في بيان الولايات، وذلك لأنها ليست من الولايات، وهم لم يشيروا إلى وجودها في المجتمع وإلى حاجة المجتمع إليها لأنهم كانوا يمارسونها فعلا فيما كانوا يخطون من هذه الصحائف» (ص٦٠).

(٧٥) انظر: سيد عبد المطلب غانم، **الإدارة العامة: فحص للحقل**، سلسلة بحوث سياسية؛ ١٣(القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٨٨).

اعتنت الثقافة السياسية المصاحبة لهذه النظريات بقضية «حدود السلطة» التي تمثل من جانب آخر أفق الحريات للأفراد وفئات المجتمع في مواجهة سلطات الدولة ومؤسساتها. وحيث إن الفقه السياسي الإسلامي لم ينطلق في تصوره للدولة من قيامها على علاقة صراع قُوى داخلي، بل قام على افتراض وجود وازع التعاون المنظَّم. والحاجة الماسة إلى حفظ الحقوق والواجبات العامة المتبادلة وغير المتبادلة على النحو المتقدم، ومن ثَم كان لا بد أن يلتفت الفقه إلى قضية «حدود تدخل السياسي» لا «السلطة» في شؤون المجتمع غير السياسية.

ويعبّر الماوردي عن هذه المسائل المتشابهة من (الواجبات والسلطة والصلاحيات والحدود) بعبارات من المهم الوقوفُ عليها إحساناً للقراءة والفهم. فالسلطة ـ كما نبهنا ـ تقترن غالباً بالقدرة والنفوذ والذي لا يلزم أن يكون مادياً، كما يقول في ناظر المظالم ما نقلناه سابقاً: «ونظر المظالم هو قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة، فكان من شروط الناظر فيها أن يكون جليل القدر، نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهر العفة، قليل الطمع، كثير الورع، لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماة وثبت القضاة، فيحتاج إلى الجمع بين صفات الفريقين، وأن يكون بجلالة القدر نافذ الأمر في الجهتين»[٧٦]. فتعلق نظر المظالم بالتنفيذ أكثر من القاضي استدعى قضية «نفاذ الأمر» مما استلزم سلطة وسطوة وهيبة ورهبة وجلالة، تتصل بها عفةٌ وورع؛ أي عوامل مادية وقيمية ومعنوية.

أما «الواجب» فدلالته واضحة؛ وهي الوجوب الفقهي بالشرع وأحياناً بحكم الوقت أو السياسة الممازجة للدين كما ذكر. وتعبيرات الماوردي عنه متنوعة؛ منها: «يلزمه» و«يجب عليه»، **وضده: «المحرم» على الدولة؛ وهو ما يعبِّر ـ في تصور الباحث ـ عن مفهوم «حدود الصلاحية»**، ومن تعبيرات الماوردي المتكررة عنه: **«ليس له»**؛ أي ليس لرجل الدولة ـ إماماً كان أو أميراً أو قاضياً أو محتسباً ـ أن يفعل كذا وكذا، ولا سيما عندما يتعلق الأمر بأحرام الناس والمجتمع وبالتعبير الحديث: حقوق الأفراد وحرياتهم، وحقوق الناس: ما يجب لهم، وحرياتهم: ما يجوز لهم. ليس للسياسي أن

---

(٧٦) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص٩٤.

يجور عليه أو يتعداه، وليس له أن يتدخل فيه إلا بشرع، وبين **«واجبات» السياسي** و**«حدود عمله»** تقع **«صلاحياته»**، وعادة ما يعبّر الماوردي عنها بلفظ مثل: **«له أن يفعل»** أو **«يجوز له»**؛ أي إنه من صلاحيات هذا العامل (السياسي أو الإداري) أن يعمل كذا أو كذا.

ومن المهم ملاحظة أن «حدود السلطة والصلاحية» لا تقتصر على العلاقة بين رجال الدولة وعمّالها ومؤسساتها في جهة وبين الأفراد والجماعات في جهة أخرى، بل تنصرف كذلك إلى العلاقات البينية، في ما بين مؤسسات الدولة بعضها ببعض، أو في ما بين العاملين داخل المؤسسة نفسها بعضهم ببعض.

فمن نمط العلاقات الأولى (بين الدولة والمجتمع) نلاحظ مثلاً ما يمنعه الماوردي على القاضي: «وليس للقاضي تأخير الخصوم إذا تنازعوا إليه إلا من عذر. ولا يجوز له أن يحجب إلا في أوقات الاستراحة، وليس له أن يحكم لأحد من والديه ولا من أولاده لأجل التهمة، ويحكم عليهم لارتفاعها، وكذلك لا يشهد لهم ويشهد عليهم، ويشهد لعدوه ولا يشهد عليه»[77]. ومنه العلاقة بين الدولة والمجتمع في ما يتعلق بالمساجد مثلاً ويقاس عليها غيرها من مؤسسات المجتمع؛ كالوقف والمدرسة والمستشفى والمهن والمنتديات. . : «وأما المساجد العامة التي يبنيها أهل الشوارع والقبائل في شوارعهم وقبائلهم فلا اعتراض للسلطان عليهم في أئمة مساجدهم وتكون الإمامة فيها لمن اتفقوا على الرضى بإمامته، وليس لهم بعد الرضى به أن يصرفوه عن الإمامة إلا أن يتغير حاله، وليس لهم بعد رضاهم به أن يستخلفوا مكانه نائباً عنه ويكون أهل المسجد أحق بالاختيار، وإذا اختلف أهل المسجد في اختيار إمام عمل على قول الأكثرين فإن تكافأ المختلفون اختار السلطان لهم قطعاً لتشاجرهم من هو أدين وأسن وأقرأ وأفقه. وهل يكون اختياره مقصوراً على العدد المختلف فيه أو يكون عامّاً في جميع أهل المسجد؟ على وجهين. . .»[78].

---

(77) المصدر نفسه، ص٩٣.

(78) المصدر نفسه، ص١٢١.

لاحظ: دقة عالية في التقنين لا تجعل للأهواء مكاناً، حين يعمل أي من المجتمع أو السلطان في الشأن العام، فليس لأي منهما أن يتحرك بما يتجاوز القيم أو المصالح. لكن من المهم الالتفات =

ومن هذا ننتقل إلى حدود سلطات الدولة مع «العلماء» الذين يمثلون النخبة المثقفة في المجتمع ومواقع العلم والتوجيه والفتوى والقول العام، يقول الماوردي (رحمه الله)، في نص من المهم تأمله: «وأما جلوس العلماء والفقهاء في الجوامع والمساجد والتصدي للتدريس والفتيا فعلى كل واحد منهم زاجر من نفسه: أن لا يتصدى لما ليس له بأهل فيضل به المستهدي ويزل به المسترشد، وقد جاء الأثر بأن: «أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على جراثيم جهنم». وللسلطان فيهم من النظر ما يوجبه الاختيار من إقراره أو إنكاره، فإذا أراد من هو لذلك أهل أن يترتب في أحد المساجد لتدريس أو فتيا نظر حال المسجد: فإن كان من مساجد المحال التي لا يترتب الأئمة فيها من جهة السلطان لم يلزم من ترتب فيه للتدريس والفتيا استئذان السلطان في جلوسه كما لا يلزم أن يستأذنه فيه من ترتب للإمامة، وإن كان من الجوامع وكبار المساجد التي ترتب الأئمة فيها بتقليد السلطان روعي في ذلك عرف البلد وعادته في جلوس أمثاله، فإن كان للسلطان في جلوس مثله نظر لم يكن له أن يترتب للجلوس فيه إلا عن إذنه كما لا يترتب للإمامة فيه إلا عن إذنه لئلا يفتات عليه في ولايته، وإن لم يكن للسلطان في مثله نظر معهود لم يلزم استئذانه للترتيب فيه وصار كغيره من المساجد... إلى قوله... وإذا تنازع أهل المذاهب المختلفة فيما يسوغ فيه الاجتهاد لم يعترض عليهم فيه إلا أن يحدث بينهم تنافر فيكفوا عنه، وإن حدث منازع ارتكب ما لا يسوغ فيه الاجتهاد كفّ عنه ومنع منه، فإن أقام عليه وتظاهر باستغواء من يدعو إليه لزم السلطان أن يحسم بزواجر السلطنة ظهور بدعته

= إلى مسألة وردت عرضاً تتعلق بما يمكن أن نسميه «ديمقراطية ماوردية في المساجد»: (ويكون أهل المسجد أحق بالاختيار، وإذا اختلف أهل المسجد في اختيار إمام عملاً على قول الأكثرين فإن تكافأ المختلفون اختار السلطان لهم قطعاً لتشاجرهم من هو أدين وأسن وأقرأ وأفقه...). فهذه العبارة ملأى بالدلالات والإشارات المهمة، لكن رأيه في اختيار إمام المسجد ـ بعيداً عن سلطة الدولة ـ هو مما يستحق التوقف عنده لولا اختلاف طبيعة المقام.

المقصود أن الطاعنين في أهمية التراث السياسي الإسلامي بإطلاق، والفقهي منه بخاصة، سيلزمهم كثيراً من الجهد كي يهضموا هذه العبارة الصريحة: انتخابات في المسجد؟ ولا إشراف من الدولة ولا تدخل إلا إذا وقع التشاجر أو غلب على الظن وقوعه؟ أيشرع الفقيه استبداداً في عموم الدولة كما يدعي بعضهم ويستثني منه المساجد التي بناها الأهلون؟ ويشرع للإمام الوصول إلى الحكم استبداداً ثم يحجر عليه في مثل هذا المقام؟ لا شك في أن في الفقرات الآتية ومثال حريات العلماء والمعلمين وأصحاب الفكر ما يوضح الأمر أكثر ويقرب الإجابة.

ويوضح بدلائل الشرع فساد مقالته، فإن لكل بدعة مستمعاً، ولكل مستغو متبعاً، وإذا تظاهر بالصلاح من استبطن ما سواه ترك، وإذا تظاهر بالعلم من عري منه هتك؛ لأن الداعي إلى صلاح ليس فيه مصلح، والداعي إلى علم ليس فيه مضل»[٧٩].

ثم الأمر أكثر بياناً وإمعاناً كلما اقترب سلطان الدولة من الشأن الخاص فالشخصي؛ كما هو بارز في بابَي الحسبة والنقابة، وأشد من ذلك وأوضح في حديث الماوردي عن الأرض الموات وإحيائها، فإن الأمر يتعدّى قضية «حدود السلطة والصلاحية» إلى إثبات «حرية المجتمع والأفراد في الأرض العامة» التي لا يقيدها حتى إذن الدولة عند الشافعية، على الرغم من أن أرض الدولة لا تزال تسمى في يومنا هذا «عامة» اسماً من دون معنى، الأمر الذي قد يدلّنا على أن «العام» في التراث الفقهي ليس بالضرورة مملوكاً للسياسي ولا محكوماً بأمره، وهذا مقام تميّز دقيق قلَّما يُلتفت إليه. يقول الماوردي: «من أحيا مواتاً مَلَكَه بإذن الإمام وبغير إذنه، وقال أبو حنيفة: لا يجوز إحياؤه إلا بإذن الإمام، لقول النبي عليه الصلاة والسلام: **«ليس لأحد إلا ما طابت به نفس إمامه»** وفي قول النبي عليه الصلاة والسلام: **«من أحيا أرضاً مواتاً فهي له»** دليل على أن ملك الموات معتبر بالإحياء دون إذن الإمام»[٨٠].

وأظهرُ من هذا حديث الماوردي عن «أحرام الموات المستصلحة» أي التي أحياها الأفراد واتسعت فيها مساحة الحريات إلى آماد لا يمكن التماسها في الدولة الحديثة بحال، وذلك في مقابل تشديد الفقيه على الدولة وأهل السلطان في قضية الحمى (حمى الموات)؛ أي ما تخصصه الدولة من الأرض العامة بحيث لا يتاح إحياؤه وتملُّكه من عامة الناس، فنلاحظ كيف تكثر القيود وتشتد الحدود على الدولة في ذلك، وأن الأصل هو منع الدولة

---

(٧٩) المصدر نفسه، باب المظالم وباب إمامة الصلوات وباب الحسبة.

(٨٠) المصدر نفسه، ص١٩٨. ولكن من المهم الإشارة إلى أن هذا هو مذهب الشافعية ويخالفهم فيه الحنفية مثلاً؛ الأمر الذي استغله من بعده الطرسوسي (٧٥٨هـ) في **تحفة الترك**، ليبين أن مذهب الحنفية أصلح لسلاطين المماليك، انظر: نجم الدين إبراهيم بن علي الطرسوسي، **تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م).

وامتناعها عن أن تخصص من الأرض العامة ما يمنع المجتمع والأفراد من الانتفاع به، ولا يتسع المقام لبيان كل ذلك، لكن من المهم الإشارة إلى أن الماوردي في معرض مثل هذه المسائل يحرص أيضاً على استعراض التطورات الواقعية ـ أو بالأدق ـ التدهورات التي أصابت سياسات الدولة الإسلامية في هذا المقام وفي غيره، مثلما أشرنا أعلاه، وذلك من بعد العصر الراشدي، وإن كان بإيجاز واقتضاب يقتضيهما مقام العمل الفقهي غير التأريخي.

وهكذا يتضح كيف ترتبط بهذا المقام نظرية الماوردي عن الحقوق والواجبات والحريات السياسية، والتي تتعقد عندها رؤيته السياسية بشكل واسع وعميق؛ بحيث تبدو وكأنها تستدعي إمكانات لإدراك سائر عناصر الواقع والميدان السياسي.

فإن أول «حدود السلطة» عنده تتمثل في: الوظيفة والمقصد منها، فهما حدّ **أول**، فإن تعدى السياسي الوظيفة أو مقصد الوظيفة فهو صاحب هوىً لا مشروعية لفعله. ثم الحد **الثاني**: يتمثل في «المصلحة العامة» ومحققاتها. ثم **ثالثها**: «حقوق الناس وحرياتهم»: (حدود الله وحقوق الخلق). فهذه نهايات بارزة لسلطة السلطان ولصلاحيات رجاله ومؤسساته. وفي **الأحكام السلطانية** تتجلى أمثلة لهذه الحدود مع سائر الجهات التي يتعامل معها كل ذي رتبة سياسية: مع العموم من الناس والعوام، والفقراء والأغنياء، ومن الذميين، ومع العلماء والفقهاء ومذاهبهم التي يتمذهبون بها، ومع العائلات (النقابات) والأوقاف والمساجد. وكذلك الأمر مع نواب ذي السلطان وأعوانه كالقاضي، فليس له أن يتدخل في كثير من أعمال القاضي بل في صميم العملية القضائية، وكذلك حدود السلطة في التعامل مع الإقليم على نحو ما أشرنا في أراضي الموات والحمى والإقطاع، بل يصل الأمر إلى حدود التعامل مع العدو: فليس له أن يفعل معه ما يشاء.

إن في هذه الجهة تأسيساً مهمّاً «لنظرية إسلامية في الحقوق» يبدو أنها تتجاوز كثيراً ما يتحدث فيه الحقوقيون المعاصرون؛ سواء عن الحقوق السياسية والمدنية أو الحقوق الاجتماعية والاقتصادية، وذلك مرة أخرى على المستويين: وصف الحال صالحه وفاسده، والدعوة إلى إصلاح الفساد.

وأما العلاقات البينية والداخلية في بنيان الدولة فيحرص الفقيه على إقرارها عقليّاً وبدهيّاً قبل إدراكها في واقعها وفي ما يجب أن تكون عليه. وتبدأ معه من عند المركز أو الرأس؛ حيث تقع الإمامة والوزارة والإمارة على البلاد. فالوزارة أول معاني الاستنابة[٨١]، وترتيب العلاقة بين الوزير وبين رئيسه (الإمام) ثم مع مرؤوسيه من الأهمية بمكان: «ولأن ما وكل إلى الإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جميعه إلا باستنابة، ونيابة الوزير المشارك له في التدبير أصلح في تنفيذ الأمور من تفرده بها ليستظهر به على نفسه، وبها يكون أبعد من الزلل وأمنع من الخلل. ويعتبر في تقليد هذه الوزارة شروط الإمامة إلا النسب وحده؛ لأنه ممضي الآراء ومنفذ الاجتهاد؛ فاقتضى أن يكون على صفات المجتهدين، ويحتاج فيها إلى شرط زائد على شروط الإمامة وهو أن يكون من أهل الكفاية فيما وكل إليه من أمر الحرب والخراج خبرةً بهما ومعرفة بتفصيلهما؛ فإنه مباشر لهما تارة، ومستنيب فيهما أخرى، فلا يصل إلى استنابة الكفاة إلا أن يكون منهم، كما لا يقدر على المباشرة إذا قصر عنهم، وعلى هذا الشرط مدار الوزارة وبه تنتظم السياسة»[٨٢]. وهذا وجه من وجوه العلاقات والتفاعلات في الدولة، وهو ما يتناوله البعد التالي.

٤ ـ ملحظ العلاقات والتفاعلات والعمليات السياسية

يرى أستاذنا المستشار البشري أن الفقيه الذي عني بنَظْم عمل الدولة التنفيذي ومناصب الإمامة والإمارة والولايات والوزارة والقضاء... لا يظهر عنده «تحديد العلاقات بين كل من هذه المناصب والآخر، كما لا نجد رسماً للعلاقات التي تنشأ وراء كل منصب منها؛ ذلك أن أياً من هذه المناصب لا يتصور أن يمارس فرد واحد كل صلاحياته لضخامتها وسعتها. والمؤكد أن كل من يلي واحداً من هذه المناصب إنما يستعين بأفراد آخرين ينوبون عنه في بعض المهام ويعينونه في ما يقوم به من أعمال، بمعنى أن كلاً من هذه المناصب لا بد من أن ينشأ له جهاز يقوم به، ويقف صاحب

---

(٨١) انظر أهمية مبدأ «النيابة» في هذا الصدد ومن منظور مقارن بين الخلفيتين الإسلامية التراثية والغربية الحديثة في: البشري، **منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي**، ص٥١ ـ ٥٤.

(٨٢) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص٣٣.

الولاية على رأسه. هذا الجهاز لا نجد أن الفقه اعتنى ببيان طريقة بنائه والسمات العامة لتوزيع الأعمال بداخله والعلاقات المتبادلة بين العاملين فيه وبينهم وبين رؤسائهم وطريقة تعيينهم وغير ذلك»؛ مُرْجِعاً هذا الأمر إلى «الأسلوب الشخصي» للإدارة القديمة، الأمر الذي تغير حديثاً(٨٣).

وإذ تقر الدراسة بهذا القول، وأنه يمكن تسويغه بما كانت عليه أمور الإدارة العامة ومهامها الجزئية من يُسر لا يُقارن بالتعقد المعاصر، ورتابة لا تضاهى بتقلبات اليوم، فمن المهم تأكيد أن منهج نظر الفقيه لم يغفل تماماً أمر العلاقات بين كيانات المجتمع السياسي وداخلها، وأنه يكفي إشارات دالة في هذا الصدد لتؤشر على أن المدخل الفقهي له من العناية بعالم «العلاقات» وأحوالها وما يصيبها من تجاوزات وما ينبغي أن تقف عنده من حدود ونهايات نصيب ذو بال.

يشير الإمام الماوردي إلى العلاقات بين أجهزة الدولة وأشخاصها، كما في حديثه عن التفويض والتنفيذ، والإمارة العامة والخاصة، وقضايا التعيين والعزل، وتقسيم الاختصاصات تقسيماً منظماً يراعَى فيه الكافة، يقول: «ثم ينظر في عقد هذه الإمارة: فإن كان الخليفة قد تولاه كان لوزير التفويض عليه حق المراعاة والتصفح ولم يكن له عزله ولا نقله من إقليم إلى غيره، وإن كان الوزير قد تفرد بتقليده فهو على ضربين: أحدهما: أن يقلده عن إذن الخليفة، فلا يجوز له عزله ولا نقله من عمله إلى غيره إلا عن إذن الخليفة وأمره، ولو عزل الوزير لم ينعزل هذا الأمير. والضرب الثاني: أن يقلده عن نفسه فهو نائب عنه فيجوز له أن ينفرد بعزله والاستبدال به بحسب ما يؤديه الاجتهاد إليه من النظر في الأولى والأصح»(٨٤).

وكذلك في تمييز «الاختصاصات» وبيان تقاطعاتها في الوظائف القريبة والمتشابهة، كما بين الوزارتين المذكورتين، وبين وزارة التفويض والإمارة العامة على إقليم خاص، وبين أمير الإقليم وأمير الجهاد، وبين القاضي وناظر المظالم والمحتسب، وبين المحتسب المتطوع والمحتسب المعيّن من الدولة، وبين القاضي والنقيب، وبين قضاة المدن والقرى وبعضهم بعضاً، . . . وهكذا.

---

(٨٣) البشري، المصدر نفسه، ص٧٦ ـ ٧٨.

(٨٤) الماوردي، المصدر نفسه، ص٤١ ـ ٤٢.

والمقصود من هذا الملحظ أن إدراك الفقيه للواقع السياسي من مقترب «الفاعل السياسي» و«المؤسسات» لا يكفي فيه إدراك الوحدات منفرطة، حتى تنتظم في ذهن الفقيه «شبكة العلاقات الإدارية والسياسية»، وعلى المستويين: الكائن والواجب؛ وذلك ليتسنّى له توجيه الأحكام في مواضعها، وتحميل المسؤوليات على عواتق أهلها حقّاً. ولا يتعرض الماوردي كثيراً ولا مباشرةً لقضية «انقلاب السلطة» في الدولة العباسية إبان كتابته **الأحكام السلطانية**، لكنه لا يغفلها على الإطلاق، بل يشير إليها إشارات ويومئ إيماءً؛ ومع هذا يبدو خطابه هذا أقوى في دعوة الإصلاح من مجرد التصريح بذكر الواقع والوقائع من دون بيان ما ينبغي فعله في مثل هذا الموقف الحرج.

فالماوردي الفقيه لم يتحرج من الفقهاء فضلاً عن ذوي السلطان الصوريين أو الفعليين أن يدلي بدلوه ويثبت ما يراه من واجبات أو حقوق أو إحقاق أو إبطال، ولا يمكن الزعم أنه كان يتكلم لصالح الخليفة الصوري الشرعي أو السلطان الحقيقي المتنفذ، أو لحساب سلطة الفقيه كما يُشيع بعضهم اليوم. ومن ذلك موضعان مهمان:

أولهما: العلاقة بين «الخليفة» و«السلطان»: حين يحجِر السلطانُ المتغلب بقوته العسكرية على الخليفة الشرعي، وينقص واقعيّاً تصرّف الخليفة، يقول الماوردي: «وأما نقص التصرف فضربان: حجْر وقهر. فأما الحجر فهو أن يستولي عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشاقة، فلا يمنع ذلك من إمامته ولا يقدح في صحة ولايته، ولكن ينظر في أفعال من استولى على أموره، فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل جاز إقراره عليها تنفيذاً لها وإمضاء لأحكامها لئلا يقف من الأمور الدينية ما يعود بفساد على الأمة. وإن كانت أفعاله خارجة عن حكم الدين ومقتضى العدل لم يجز إقراره عليها، ولزمه [أي الخليفة الشرعي] أن يستنصر من يقبض يده [أي السلطان المستولي] ويزيل تغلبه. وأما القهر فهو أن يصير مأسوراً في يد عدو قاهر لا يقدر على الخلاص منه فيمنع ذلك عن عقد الإمامة له لعجزه عن النظر في أمور المسلمين. . .»[٨٥].

(٨٥) المصدر نفسه، ص٣٠.

فواضح أن هذه حالة واقعية منقلبة عن الأصل الشرعي، لكن الفقيه أعمل فيها النظر الفقهي سعياً لجعل الأمور معها أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد؛ حين لم يمكن أن تكون صلاحاً مطلقاً. ولا شك في أن هذه لقطة تصويرية موجزة جدّاً لحال الخلافة العباسية إبان الدولة البويهية التي عاصرها الماوردي. ولعل هذا هو السبب في تسميته السلطة العليا في الدولة بـ«الإمامة» دون «الخلافة»؛ لكي يُلزم سلطان الزمان المتغلّب بواجباتها (أي الخلافة) إذا عجز الخليفة الرسمي عنها واقعيّاً؛ إذ حفظ حقائق الأمور أولى من حفظ الأشكال، كما أن المعاني مقدمة على الألفاظ، وواضح أنه قدم ـ من وجهة نظره ـ حفظ الدين وصالح الأمة على ما عداهما.

الموضع الآخر المعبّر عن إدراك الفقيه لانقلاب عالم العلاقات في بنيان الدولة في عصره: ما يتعلق بإمارة الاستيلاء؛ إذ يقول الماوردي: «وأما إمارة الاستيلاء التي تعقد عن اضطرار فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها، ويفوض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة، وهذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً ولا فاسداً معلولاً، فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز». وهذا وصف معبّر بوضوح عن عصر الدويلات التي تناثرت داخل غشاء الدولة الضعيف. لكن الفقيه يعيد تكييف ما يراه أمامه ولا يكتفي بتصويره تصويراً مجرداً، ثم يعيد توجيهه لتحقيق «الصالح الممكن» إذا تعسر «الصالح المطلق»:

«والذي يتحفظ بتقليد المستولي من قوانين الشرع سبعة أشياء، فيشترك في التزامها الخليفة الولي والأمير المستولي، ووجوبها في جهة المستولي أغلظ، أحدها: حفظ منصب الإمامة في خلافة النبوة وتدبير أمور الملة، ليكون ما أوجبه الشرع من إقامتها محفوظاً وما تفرع عنها من الحقوق محروساً. والثاني: ظهور الطاعة الدينية التي يزول معها حكم العناد فيه وينتفي بها إثم المباينة له. والثالث: اجتماع الكلمة على الألفة والتناصر

ليكون للمسلمين يد على من سواهم. والرابع: أن تكون عقود الولايات الدينية جائزة والأحكام والأقضية فيها نافذة لا تبطل بفساد عقودها، ولا تسقط بخلل عهودها. والخامس أن يكون استيفاء الأموال الشرعية بحق تبرأ به ذمة مؤديها ويستبيحه آخذها. والسادس: أن تكون الحدود مستوفاة بحق وقائمة على مستحق؛ فإن جنب المؤمن حمى إلا من حقوق الله وحدوده. والسابع: أن يكون الأمير في حفظ الدين ورعاً عن محارم الله، يأمر بحقه إن أطيع، ويدعو إلى طاعته إن عُصي، فهذه سبع قواعد في قوانين الشرع يحفظ بها حقوق الإمامة وأحكام الأمة، فلأجلها وجب تقليد المستولي؛ فإن كملت فيه شروط الاختيار كان تقليده حتماً استدعاء لطاعته ودفعاً لمشاقته ومخالفته، وصار بالإذن له نافذ التصرف في حقوق الملة وأحكام الأمة، وجرى على من استوزره واستنابه لأحكام من استوزره الخليفة واستنابه»[86].

ومن جهة أخرى، واضح أن «العلاقات السياسية والرسمية» قد تتسم في فترة تاريخية معينة بدرجة من الاستاتيكية (الثبات والجمود)؛ ومن ثَم يسهل أن يتعرض لها الفقه بطبيعته الأميل إلى السكونية، وإن أضفت الطريقة الماوردية عليها قليلاً من الحركة باستعراض بعض الأحوال المخالِفة والمواطن الاستثنائية، فضلاً عن مشاهد واقعية معبِّرة. أما «التفاعلات» و«العمليات» الحركية فلا شك في أنها أقل بروزاً في هذا المقام، ومع ذلك فلم تنعدم كليةً، فقد وردت إشارات بها خاصةً بالجمع بين نظريتي «الوظائف» و«العلاقات».

فالوظائف والأعمال وأداء الواجبات ليست لدى الفقيه مجرد إثباتات ورقية ولوائح قانونية، بقدر ما يتصورها ممارساتٍ وعمليات، وأفعالاً وتفاعلات. ومن عموم النظر في **الأحكام السلطانية**، نجد مستويات متعددة

---

(86) المصدر نفسه، ص44 ـ 45. لتأكيد على هذا المعنى، انظر: وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان: دراسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية ـ القاجارية** ([د. م.]: المركز الدولي العربي، 1990)، ص22 ـ 27. وفي كلام كوثراني وغيره كالجابري ما ينم عن تصورهم أن الفقيه كالماوردي إنما تابع في حديثه عن هذه الإمارة «الأمر الواقع وأكثر منه لدى الجابري أبو يعلى في كلامه عن شروط الإمام وكذلك حجة الإسلام الغزالي فابن تيمية. انظر: الجابري، **عقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص362 ـ 364.

من العمليات السياسية والإدارية والمجتمعية تتضمن «تفاعلات بينية» مهمة؛ منها: مستوى تأسيس الأجهزة الرئيسة في الدولة حيث تتجلى عمليات الترشّح والاختيار والعقد والحلّ أو العزل للرجال والعمّال، وعمليات تحديد الاختصاصات والصلاحيات، وعمليات المواءمة السياسية مع ذوي القوة والاستيلاء وأحوال الاضطرار، وعمليات التفقد والمباشَرة والرقابة والمساءلة، وعمليات التأمين والدفاع، ورعاية الجند، وحفظ الأموال وجبايتها وتدبير نفقاتها، إلى غير ذلك من العمليات الفرعية الكثيرة التي تمثل عالم «الأفعال التكليفية» التي يُعنى بها الفقيهُ للحكم عليها ولتقويمها فقهياً.

وفي هذا الصدد تتجلى جملةٌ من تفاعلات الأجهزة الإدارية والسياسية وتحريك علاقاتها، وكذلك مقامات من تفاعلات بعضها مع الناس في أسواقهم وطرقاتهم ومساجدهم على النحو المشار إليه سابقاً. فعلاقات أجهزة الدولة تشتمل على عمليات وتفاعلات: توجيه وتصحيح، نيابة (تفويض/تنفيذ)، وإعانة بالمشورة، إشراف ورقابة.

وهكذا تتنوع أشكال العلاقات والعمليات والتفاعلات وإشارات الفقيه إليها، **فالعلاقات**: رسمية وغير رسمية، ورأسية وأفقية، وتداخلية وتفاصلية، وتفويضية وتنفيذية، وتشاركية وتوزيعية. **والتفاعلات**: تعاونية وصراعية (كالصراعات مع المرتدين دينياً، والمفسدين دنيويّاً، والمعارضين بغياً سياسيّاً. . .)، وسلمية وعسكرية، وداخلية وخارجية، وأيضاً رسمية وغير رسمية. أما **العمليات**: فتأسيسية (تعيين، عزل، بناء مؤسسات)، وتسييرية، وتطويرية وتجديدية (إعادة تعيين)، وإصلاحية، ورقابية وإشرافية وتفقدية، وثواب وعقاب.

ولكن المهم في هذا الصدد هو: الإشارة إلى أن الفقيه يتناول التفاعلات والعمليات باعتبارها «أفعالاً جزئيةً» تتطلب «الحكم الجزئيّ» عليها، وذلك بعد أن أرسى الإطار العام لحركة الدولة في المجتمع وعلاقاتهما البينيّة.

و«جزئية الفقه» في قِبالة كلية الواقع وتعقد شبكاته وقضاياه، و«سكونية الفقه» في مقابل حركية الواقع، قد تبدو عائقاً مركباً أمام عملية تصور الواقع

الكلي المتغير من مدخل الفقه، لكن الحقيقة أن هذا التعارض ظاهريّ ومفتعل. فالذي يمكن استفادته من العرض السابق هو أن «الفقه الشرعي» يسد ثغرة مهمة في عمليات إدراك الصورة مترامية الأطراف للواقع السياسي، وإن كان لا يمكن أن يكتفى به في رسم الصورة الكاملة النهائية لهذا الواقع. وليس أنه يقدم تصوراً مضللاً أو يعجز تماماً عن إدراك الواقع، فهذا مما لا برهان لنا به.

٥ ـ السياق الاجتماعي للنظام السياسي وعلاقاته به

مما سبق يتبين أن الإمام الماوردي ضمن «أحكامه السلطانية» يشير إلى كثير من مكونات الحياة الاجتماعية والعامة، ويحاول أن يوضح الصلات الشرعية والعملية والقانونية والتفاعلية بينها وبين النظام السياسي. ويمكن أن نستشف مزيداً من ذلك في حديثه عن جهات مثل:

(١ ـ أهل الردة. ٢ ـ أهل البغي. ٣ ـ قطاع الطرق. ٤ ـ المذاهب الفقهية (وعلاقتها بالقضاء والفتوى وتدريس العلم). ٥ ـ هدايا أرباب المناصب واستثمار المنصب. ٦ ـ النقابات. ٧ ـ العائلات والأنساب. ٨ ـ المساجد والصلوات الجماعية. ٩ ـ الحج. ١٠ ـ الأموال والزكوات. ١١ ـ الضرائب. ١٢ ـ الفقراء والمساكين والضعفة والعجزة. ١٣ ـ أهل الذمة. ١٤ ـ المزارعون. ١٥ ـ بقاع الدولة المختلفة: الأماكن المقدسة والمحرّمة ـ المساجد والجوامع ـ الأرض الموات ومجاري المياه ـ الحِمى ـ الأرفاق والمرافق العامة من الشوارع وأمثالها ـ الإقطاعات ـ المعادن والموارد الطبيعية. ١٦ ـ الأسواق. ١٧ ـ العلماء والفقهاء. ١٨ ـ الدواوين. ١٩ ـ الجيش. ٢٠ ـ الآداب العامة في الأماكن العامة. . .).

وحين يركّز الفقيه عامةً نظرَه على واقع الدولة من داخلها، فغالباً ما تشتمل رؤيته السياسية على تصور موجز للعالَم المعاصر له: عالم الدول والأمم، لكي يسكّن «الدولة الإسلامية» فيه. ويجعل الفقيه السياسي من تشريح هذه الدولة: كياناتٍ وأحوالاً، وحقوقاً وواجباتٍ، وواقعاتٍ ومفتقداتٍ، شغله الشاغل.

وثمة شواهد قليلة تبين مدى اتصال الماوردي بواقع العالم الخارجي من حوله ليبدو كيف أنه كلما ابتعد الفقيه عن محل اهتمامه (المكلَّفين؛ وهم

المسلمون) تضاءلت تحرياته الرصدية الجزئية، اللهم إلا ضمن عالم «العلاقات» الأساسية كالسلم والحرب وما يترتب عليهما... ولكن الحقيقة التي يؤكدها تاريخ الفقه وسيرة الماوردي نفسه أن الفقيه لم يكن بعيداً عن العالَم من حوله. فالشيباني كتب مبكراً **سيرَه الكبير** في القانون الدولي من الوجهة الإسلامية، وفقهاء عصر الأئمة كمالك والليث وسفيان بن عيينة وموسى بن أعين وإسماعيل بن عياش وأبي إسحاق الفزاري ومخلد بن حسين ويحيى بن حمزة كانوا على وعي بما يجري في قبرص وبيزنطة كما تؤكده فتاواهم[٨٧]. والماوردي السفير بين الأمراء المطالِع لثقافة الفرس والهنود وحكمتهم لم يكن ليغفل عما يجري في عصره من وقائع عالمية، لكن من الواضح أن فكره الفقهي في **الأحكام السلطانية** كان مركَّزاً تركيزاً دراسيّاً على «الداخل» الذي كانت تغيراته وتراجعاته عنيفة وماثلة لعيانه. ويمكن أن نجد لهذا الاختيار تفسيراً ـ على نحو ما جرت بذلك أقلام كثيرة[٨٨] ـ في وطأة التراجع الداخلي للدولة أو دعوى اقتصار العلاقات السياسية مع الآخر ساعتها على الحرب والجهاد (الذي أطال الماوردي في دراسته)، لكن هذا الاحتمال الأخير لا يلزم وليس واقعياً. وعلى كلٍّ، فالأقرب الذي يتماشى مع مشروعه في كتبه السياسية المتعددة أن الماوردي يستعرض خياراً سياسيّاً إصلاحيّاً من مدخله الفقهي؛ ومن ثَم يؤثر التركيز الدراسي على «الدولة» وأهلها وإعادة التذكير بواجباتهم ومهامهم المغفلة، وشروطهم المهدرة حتى لا يتسع به المجال.

يلاحظ د. حامد ربيع هذه الناحية الخارجية للتراث السياسي الإسلامي بعامة، والوظائف التي يمكن أن يضطلع بها هذا التراث في العصر الحديث انطلاقاً: «من خبرة سياسية هي أقرب النماذج لطبيعة ذلك العالم وخصائصه الحضارية، بل والحديث عن إطار فكري لنظام دولي

---

(٨٧) انظر: محيي الدين قاسم، «العلاقات الخارجية في مصادر الفقه الإسلامي،» ورقة قدمت إلى: **نحن والآخر: تراث العرب والمسلمين في العلاقات الخارجية (مؤتمر)**، تنسيق وتحرير فيصل الحفيان (القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ٢٠٠٣)، ص٢٧٤ ـ ٣٧٨ خاصة ص٣٣٣ ـ ٣٣٥. انظر رسالة مهمة: لـ: أبو العباس تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، **الرسالة القبرصية: خطاب من شيخ الإسلام ابن تيمية إلى سراجواس ملك قبرص**، عني بها وعلّق عليها علاء دمج، ط ٣ (بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).

(٨٨) انظر: داوود وعبد المنعم، **الإمام أبو الحسن الماوردي من أعلام الإسلام**.

جديد، لا بد وأن يقودنا إلى دلالة «السلام الإسلامي» (Pax Islamica). لا نستطيع أن نتعرض لهذه النواحي المختلفة بالتفصيل الكافي، ولكن علينا أن نتذكر ـ وبصفة خاصة في نطاق الفضول الحركي الذي يطرحه الاهتمام بالتراث السياسي الإسلامي أن نقطة البداية الحقيقية في هذه التساؤلات تتمركز حول حقيقة واضحة: عصرية المفاهيم الإسلامية. التراث الإسلامي كحقيقة فكرية يقدم مجموعة من المدركات تجعل من ذلك النموذج أقرب الخبرات إلى الواقع الذي نعيشه. هذه الملاحظات تفرض علينا ـ والكلام لا يزال للدكتور حامد ربيع ـ أن نتذكر كيف أن العلاقة بين الوظيفة الحضارية والوظيفة الفكرية السياسية هي علاقة اختلاط وارتباط إن لم تكن اندماجاً واستيعاباً. السياسة فكر وحضارة، والحضارة تعامل وممارسة ينبع من مفهوم القيادة ويتمركز حول دلالة القيم. إن تاريخ الفكر هو مشكلة سياسية»[(٨٩)].

قراءة السياق الاجتماعي العام لنظام الحكم كما يقدمه الإمام الماوردي في نصه الدستوري **الأحكام السلطانية** لا تنصرف إلى الجزئيات على أهميتها ومحوريتها، ولكنها تنبه إلى تعدد مكونات هذه البيئة وتنوع مستوياتها وصلاتها، ووعي الفقيه لضرورة قيام التفاعلات في ما بينها، وتبادل الموارد والمنافع. ومع هذا فلا خلاف على أن عنصر التغير والتحول في هذه المكونات وصلاتها وتفاعلاتها لا يبدو وارداً بشكل كاف في النص الدستوري.

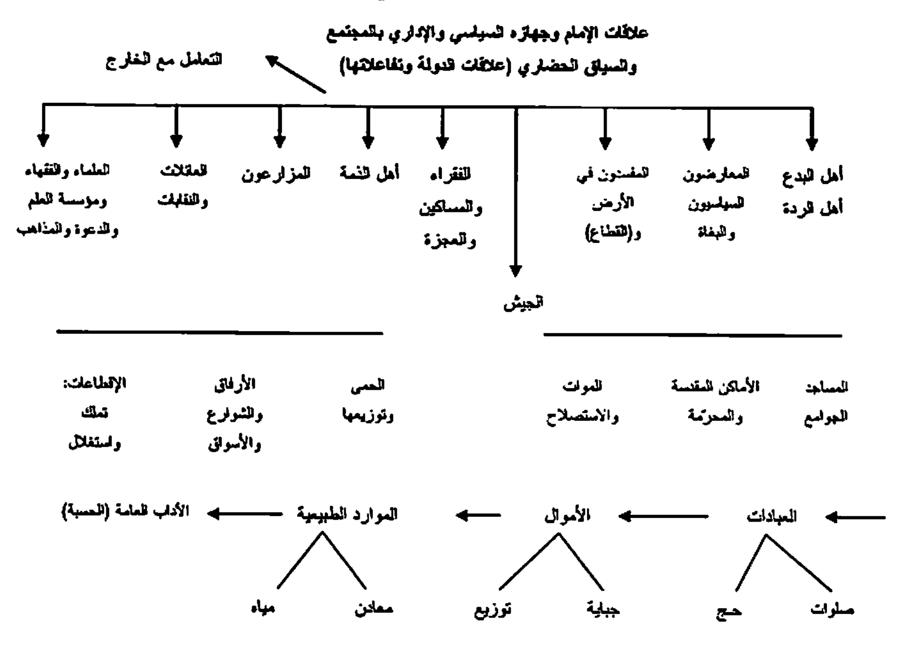
ومع هذا تؤكد القراءة المتأنية أن نظر الماوردي لا يقتصر على الخليفة أو الإمام كما تروج هذا أقاويل معاصرة، ولا يكتفي بتناول نظام الحكم السياسي منعزلاً عن بيئته، بل يتسع نظره ليضم فعاليات الجهاز الإداري مترامي الأطراف، وبعض ما يتعلق به من ملامح اجتماعية واقتصادية وصلات ثقافية وتعليمية وغيرها... في ما يمكن نظْمه في الشكل الآتي:

---

(٨٩) حامد ربيع، **مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي**، تحرير وتعليق سيف الدين عبد الفتاح (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، ج ١: **التراث السياسي الإسلامي: التعريفات، المصادر، المناهج**، ص٣٣٦ ـ ٣٣٧.

الشكل الرقم (٢ ـ ٢)

العلاقات السياسية ـ الاجتماعية والخارجية في النظام السياسي لدى الماوردي



ثالثاً: طريقة الماوردي الإجرائية في التفقه السياسي

الآن نجمل عناصر «الطريقة» أو «الآلية» التي تُمكّن الفقيه من الانتقال من مصادر الإدراك والنظر إلى تكوين التصور وتناوله بالدراسة، التي تعتبر خلاصة إجابة الإمام الماوردي عن سؤال الدراسة: منهجية إدراك الفقيه للواقع السياسي؛ وبحيث يتجلى فيها مدخله الفقهي وتأثيره في عمليتَي النظر والتناول للواقع السياسي. ويمكن القول إن هذه الطريقة تتألف ـ وفق قراءة نص **الأحكام** ـ من خمس مراحل أساسية على النحو الآتي:

١ ـ النظر الأوّلي في الواقع السياسي المعاصر للفقيه، وفضائه الاجتماعي المتصل به، واستخلاص عناصره الأولية: (تصور الهيكل الأساس). وهذه الخطوة أصبحت اليوم ميسرة من خلال الوثائق الأساسية للدول ومؤسسات الحكم والإدارة: كالدستور والقوانين واللوائح الأساسية. وهذا التعرف لا يتعلق بأجهزة الحكم فقط ولا الإدارة العامة فقط بل تتسع لتضم كيانات المجتمع والحياة العامة التي لها علاقة بهذا التكوين، لكن مع التدريج والبدء بالأصول قبل الفروع، على النحو الذي لحظناه مع الإمام الماوردي.

وليست الغاية من هذه الخطوة الإغراقَ في تفاصيل الهيئات السياسية والعمرانية وأعمالها منذ البداية، إنما يكفي أولاً التعرف إلى طبيعة المؤسسات ومهامها الرئيسة؛ بغية رسم ملامح أساسية للمنظومة تقبل التوسعة والإضافة، ثم تباعاً تتعمق عمليات التعرف إلى الثانويات والملحقات من الكيانات والأعمال معاً، ومن ثَم تتلخص هذه المرحلة في معرفة بُنى كيان الدولة ووظائفها الأساسية على ما هي عليه.

٢ ـ التوصيف والتكييف الشرعي الأوليّ: بعرض هذه المكونات الأولية على مفاهيم الوحي واستنباطات الفقهاء منه؛ من أجل تعريف هذه المكونات تعريفاً شرعيّاً يمكن أن يشتمل على عناصر خمسة:

(١) حكم «وجود» المؤسسة (السياسية أو الإدارية): واجب، محظور، أصلاً، أم بحسب الوظيفة.

(٢) بيان الوظيفة الشرعية الأساسية والوظائف الفرعية المتعلقة بهذه الجهة (إن كانت مشروعة وجائزة الإنشاء).

(٣) تفسير الوظيفة المشروعة في ضوء مقصد/مقاصد شرعية واضحة.

(٤) بيان مواصفات المؤسسة وشروط صحة استمرارها ومشروعية أعمالها.

(٥) بيان شروط صلاحية شاغلي الوظيفة لأدائها وصلاً بين عالمي الأشخاص والمؤسسات.

وقد مارس الإمام الماوردي هذه العمليات بصورة شبه منتظمة من أول نص الأحكام إلى غايته، الأمر الذي يؤكد أنها عمل ممنهج لا مجرد أسلوب عارض. وواضح أن هذه المرحلة تمثل أوج تفاعل الفقيه مع الواقع السياسي من خلال تسكينه الكيانات والأنشطة الحكومية والعامة ضمن منظومته الفقهية ووصلها بالشرع الحاكم؛ الأمر الذي أعلن منذ البداية أنه مراده ومرماه. ومن ثَم فإن الشرع تارة ما يُنشئ أو يؤصّل لبعض عناصر الواقع السياسي إنشاءً بالطلب الجازم (الإيجاب) نصّاً أو إشارةً كالمسجد والإمامة وإمارة الجهاد، أو بالطلب غير الجازم (استحباباً)، وتارة يبيح قيامها ثم يترك للواقع ومتغيراته والسياسة الممازجة للدين مهمة الترجيح بين إيجاد المؤسسة أو

إغفالها، وإن لم يكن شرع ولا واقع فالهيئات الكائنة عبارة عن شكلانيات فارغة لا قيمة لها أو ربما تكون مضرّة. . .

٣ ـ الانتقال من المعرفة الأولية إلى التفقه الأعمق: بالعودة إلى النظر في الواقع التاريخي والراهن للمؤسسات والأشخاص والوظائف ليسبر غور «الأحوال» المتنوعة والمتغيرة التي يتعرض لها الهيكل السياسي؛ بحيث يشير الفقيه إلى احتمالات «التغير» في: البنية أو الوظيفة أو الدور أو الأداء، وما يغلب أن يعرض لها من معيقات أو محرفات أو مشوهات، ويؤشر على كل واحدة من تلك برأيه الشرعي. وبهذا ينتقل الفقيه من التصور السكوني (الفوتوغرافي) إلى ملاحظة التغيرات العامة في الواقع والخصائص العامة لوحدات النظام السياسي.

وهذه المرحلة هي التي تفرق بين الفقيه المثقف سياسيّاً والفقيه العالم بالساسية شأن الماوردي. فالمعرفة السياسية العامة قد توفر قدرة على المعالجة لجزئية هنا أو هناك، لكن بناء تصور متكامل عن الحقيقة السياسية وواقعها المتحول يعد شرطاً ضرورياً للمشاركة الإيجابية في التطوير السياسي من المدخل الفقهي؛ تنظيراً وممارسة. وقد أعرب الماوردي (رحمه الله) عن مطالعة دقيقة لأضابير مهمة في الحياة السياسية وأنظمتها الماثلة في عصره.

٤ ـ المرحلة الرابعة تتمثل في تحقيق المعنى الأوسع لمفهوم «السياسة» وللمجال السياسي: بتوسيع دائرة النظر مع التركيز على بُعد «العلاقات والتفاعلات والعمليات» بين الجانب السياسي وسائر الكيانات الاجتماعية والعامة. فقد انتقل الماوردي من الإمامة الكبرى والوزارة والإمارات إلى الدواوين الخدمية والقضاء والمظالم والمال العام، وحرك ناظريه في المساجد (وهي المدارس والجامعات الكبرى أيضاً) والطرقات والأسواق والمرافق العامة والإقطاعات وسائر إقليم الدولة، ونظر إلى العائلات والنقابات والمهن من الطب والتعليم وغيرهما. . . ليس في ذاتها بل من حيث علاقاتها بالسياسي الخاص، فتغطي رؤيته بالتالي مساحة التقاطعات بين السياسي والاجتماعي والثقافي والاقتصادي. **وهذا طريق أساسي إلى بناء «التصور الحضاري» الشامل لما هو سياسي وغيره**، والذي تدل مؤشرات عديدة على رسوخه في تلافيف العقل الإسلامي التراثي، كما برز وأينع لدى بعض الشوامخ من أمثال العلامة ابن خلدون.

٥ ـ وأخيراً: مرحلة إحكام الرؤية الأساسية: بدوام التردد بين الفقه الشرعي والنظر الواقعي؛ وبتأكيد معرفة التفاعلات والعمليات: الكائنة (من الواقع)، الواجبة (من الفقه)، وإقرار ما يتسق، والتعليق الحُكمي على ما لا يتسق (هذا التعليق الذي يتدرج من بيان الحكم الجزئي إلى محاولة تقدم رؤية إصلاحية كلية ذات إطار حضاري وسمة استراتيجية ومفاتيح عمل رئيسة).

وبهذا تتكامل رؤية معينة لدى الفقيه ـ باعتباره فقيهاً ـ لعموم الواقع السياسي، بما يؤهله لكي يقدم رؤية: تأسيسية، أو تسييرية، أو إصلاحية. هذا وإن كانت هذه المهمة التفقّهية ليست ناجزة منتهية عند حدّ ولا هي مكتملة عند فرد، بالضبط مثل الحال في أي علم نظري؛ إذ النقص مستولٍ على جملة البشر، كما يقول العماد الأصفهاني.

مثال تطبيقي: إمارة الاستيلاء

ويمكن أن نستشهد لتفعيل تلك الخطوات عند الإمام الماوردي بشواهد عديدة لكننا نكتفي بواحد معبّر، يتمثل في حديثه عن إمارة الاستيلاء. فهذه الإمارة عند الماوردي خارجة عن «عرف التقليد المطلق [أي الاختيار للولاية] في شروطه وأحكامه»، وتقع عن «اضطرار لا اختيار»، وتفرضها «قوة» المستولي و«عجز» المولّى، ووصفها الماوردي بالشذوذ عن الأصول. كل هذا على خلاف ما يتقوله على الماوردي بعض من المحدَثين. فكيف تناول هذه الظاهرة بطريقته الفقهية؟

لقد أجرى عليها خطواته الخمس على النحو الآتي:

١ ـ يرصدها من الواقع، ويعرّفها كما هي كائنة: إمارة تعقد عن اضطرار: «فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد، يقلده الخليفة إمارتها، ويفوّض إليه تدبيرها وسياستها». وواضح أن هذا التعريف ليس مرجعه النص أو الفقه الشرعي؛ فمفاهيم التعريف محض واقعية، وأسلوبه الوصف والحكاية عن أمر حاصل أو يحصل، وليس فيه حكم أو تقويم أو معايرة.

٢ ـ ثم يكيّف الماوردي هذه الظاهرة شرعيّاً لتقبل حكماً شرعيّاً «فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين»، ويحكم لها بالجواز، ويستدل لهذا الجواز بقواعد مقاصدية واضحة

«ليخرج من الفساد إلى الصحة، ومن الحظر إلى الإباحة» «ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً ولا فاسداً معلولاً»، «وجاز هذا وإن شذ عن الأصول لأمرين: **أحدهما**: أن الضرورة تُسقط ما أعوز من شروط المكنة، **الثاني**: أن ما خِيف انتشاره [أي ضياعه] من المصالح العامة تخفف شروطه عن شروط المصالح الخاصة».

ومع ذلك لم يترك الإمام الماوردي هذه الحالة الشاذة عن الأصل دون التحفظ عليها بشروط واحتراسات تجبُر نقصها: «فإن لم يكمُل في المستولي شروط الاختيار [أي شروط حالة الاختيار لا الاضطرار] جاز للخليفة إظهار تقليده استدعاءً لطاعته وحسماً لمخالفته ومعاندته»، وأجاز للخليفة أن يستنيب مع إمارة الاستيلاء نائباً؛ «جبراً لما أعوز من شروطها في نفسه، فيصير التقليد للمستولي والتنفيذ من المستناب». ووضع لأمير الاستيلاء وظائف سبعاً من قوانين الشرع في صورة الشروط الواجبة والمغلّظة على هذا الأمير المستولي. وواضح ما تشتمل عليه السياسة الشرعية في هذا الصدد من مراعاة للإمكانات، وتقاطعها مع (فن الممكن)، ومع (فن صناعة البدائل وتطوير الخيارات)، على نحو ما تعرف به السياسة العملية اليوم.

٣ ـ ثم يعود الفقيه إلى الواقع ويوسع النظر فيه لينظر إلى تنويعات الظاهرة ومتغيراتها المضافة، فيجد أن أمير الاستيلاء قد يستوزر ويستنيب وتكون له مؤسسة كمؤسسة الإمامة بما فيها من علاقات وتفاعلات وعمليات، وقد تكمل فيه شروط الاختيار، وقد يقف دونها، وأن الخليفة قد لا يكون له معه يد ولا كلمة، أو قد يكون له ذلك نسبياً.

٤ ـ ثم يوسع النظر للمقارنة بين إمارتي «الاستكفاء» و«الاستيلاء»، وصلاحيات كلٍّ منهما ووظائفها.

٥ ـ وبهذه المتغيرات التي رصدها يعود الماوردي إلى النظر الشرعي ليتبين الجائز من غير الجائز في إمارة الاستيلاء، والمتسق من المخالف: فلا يجوز فيها هضم الحقوق أو تعدي الحدود، فهي إنما أجيزت استثناءً لحفظ ذلك، فإذا انتهكت بعض وظائفها حرُم ذلك عليها كما يحرم من أمير الاستكفاء ومن الخلفاء، وإن تعدت على أصول مقصدها حظرت وفقدت مشروعيتها وشرعيتها معاً.

هذا المثال التطبيقي واقع اليوم ومشابه لأحوال كثير من نظم الحكم في البلاد العربية والإسلامية، التي تتعدد فيها رؤوس الحكم والنفوذ والتأثير، وتتنفس فيها مراكز قوى متنوعة؛ من العسكر، أو رجال الأعمال، أو الدوائر الإعلامية، أو المؤسسات القضائية، أو الهيئات الدينية، أو التكوينات القلبية أو العشائرية، أو دوائر التبعية للخارج... حيث ينفصل الرسمي عن غير الرسمي؛ ويبحث الساسة عن مخارج للانتقال من الفساد إلى الصحة، ومن الاضطراب إلى الانتظام.

في مثل هذا المقام ينبه الماوردي إلى سياسة عملية تحفظ المبادئ والقواعد الشرعية والقيمية، ولا تفوت المصالح الممكنة، وتتحرى بأقصى درجات الحكمة عدم الوقوع في المفاسد والأضرار العامة الشاملة: سياسة تبدأ من الوعي بالواقع لا التسليم له، فالاعتراف بموازين القوى لا الخضوع التام لها، فتقسيم المشكلة لتحديد نطاق الإشكال فيها، فتوجيه مسار الإشكال ليخرج من الحظر إلى الإباحة؛ بخروجه من الفساد إلى الصحة، مع الاعتراف بالاستثنائية وأن السياسة في هذا المقام مبنية على الاضطرار لا الاختيار؛ ومن ثَم يجب ألا تدوم وأن ينهض مسعى للتغيير التدريجي. قد يستلزم ذلك سياسة إظهار وإضمار؛ لا خداعاً وغدراً، وإن كانت بعض السياسة حرباً والحرب خدعة، ولكن حسن لياقة ومواءمة لواقع الضعف والاستضعاف. ومع الصدق في تبني المصلحة العامة يكون استصلاح العطب بـ«جبر الكسر» و«استكمال النقص»... كل ذلك في إطار حفظ المقاصد واحترام القواعد واستقامة القائمين عليها بالقيم العليا الحاكمة.

والمقصود أن الإمام الماوردي لم يكن في ممارسته للفقه السياسي بعيداً ولا منعزلاً عن الواقع السياسي لزمانه، بل لقد استوعبه استيعاباً علميّاً ومنهجيّاً غير ساذج ولا سطحي. فضبطَ مصادر تلقي الواقع، وجمعَ بين مصدرَي الوحي والوجود جمعاً بيّناً، وعمّق من المفاهيم الأساسية التي تلقى بها الواقع والتي رسم بها صورته في نص **الأحكام**. وبناء عليه انتظمت لديه مجموعة من النظريات التي منحته إمكانيات واسعة لاستيعاب هيكل الدولة وبناها ووظائفها وروابطها البينية وعلاقاتها مع المجتمع والسياق، استيعاباً عرضه في القالب الفقهي التقنيني. ومن زاوية الفقيه لفت الماوردي الانتباه إلى عالم «أفعال المكلفين» في الدولة من عمليات وتفاعلات مختلفة. وكانت

النتيجة: خريطة معقدة التفاصيل عميقة الرؤية، ثم منهجية إجرائية مطّردة جرى الإلماح إليها بوصفها الثمرة النهائية للقراءة في نص **الأحكام السلطانية**.

وقد توسعنا مع الماوردي باعتباره يمثل الفقيه النموذجي. وإذ عرض الماوردي لأصول المنهجية الفقهية العامة في إدراك الواقع، فالمتبقي هو النظر في إضافات كل من الأصولي (الجويني) والإصلاحي (ابن تيمية) على هذه المنهجية العامة. فلا شك أن قراءة **الأحكام السلطانية** قد استطالت، لكن هذا معلل بما تمهد به من رؤية الفقيه العامة إضافة إلى خصوص منهجية الإمام الماوردي، الأمر الذي يوفر علينا كثيراً في النموذجين التاليين.

المطلب الثاني

طريقة إمام الحرمين الجويني لتصوير الواقع السياسي

يصف الإمام الجويني كتابه **الغياثي** أو **غِياث الأُمم في التياث الظُلَم** بأنه «مجموع يجمع أحكام الزعامة، بين الخاصة والعامة...»[٩٠]، فهو إذاً كتاب فقهٍ؛ إذ يتعلق بـ«الأحكام»، وهو سياسي لتعلقه بأحكام «الزعامة»، لكنه يتميز بالحرص على بيان «دور العامة» في الشأن العام، سواء في الأحوال العادية أو حين يشغُر الزمان من الولاة والأئمة، مبيناً دور الطبقات الوسيطة وخاصة «العلماء» في هذا الحين، فيقول:

«أقسام الأحكام، وتفاصيل الحلال والحرام، في مباغي الشرع ومقاصده، ومصادره وموارده، يحصرها قسمان، ويحويها في متضمن هذا المجموع نوعان: **أحدهما**: ما يكون ارتباطه وانتياطه بالولاة والأئمة، وذوي الإمرة من قادة الأمة، فيكون منهم المبدأ والمنشأ، ومن الرعايا الارتسام والتتمة. **والثاني**: ما يستقل به المكلفون، ويستبد به المأمورون المتصرفون ـ إلى أن يقول ـ: ثم أقدّر شغور الحين عن حماة الدين وولاة المسلمين،

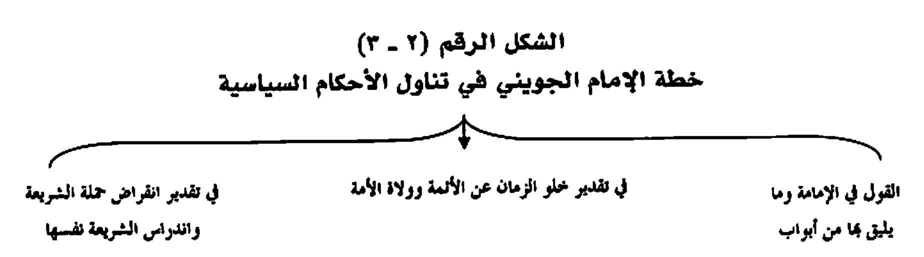
---

(٩٠) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (إمام الحرمين)، **الغياثي أو غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق ودراسة وفهارس عبد العظيم الديب، ط ٢ (القاهرة: المؤلف، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ص١٤.

وأوضح إذ ذاك مُرْتَبَط قضايا الولاية»(٩١). وفي هذا إشارة مبكرة إلى ما سبق أن أرساه الإمام الماوردي من مفهوم حدود السلطة (الدولة) وحريات حركة «المجتمع» ضمن المجال العام الذي يجمعهما. ومن الطريف جدّاً أن لفظ «الاستبداد» يستخدم هنا لوصف حركة العامة أي الجماهير لا الدولة. وفي هذا ما يدفع مزاعم معاصرة تُطلق على التراث السياسي الإسلامي باسم «الأيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة» ودعوى تكريس الفقهاء لمنزلة الخليفة والدولة باعتبارها تنتمي إلى «منزلة الله»(٩٢).

ويرسم إمام الحرمين خطته في **الغياثي** على ثلاثة أركان: ركن للأحكام السياسية العادية، وركنان تقديريان تتسع فيهما الرؤية وتمتد إلى منهج «التقدير»؛ أي الجمع بين الافتراض والتحليل واستنباط الرؤى، سواء لما هو ممكن وغير مستبعَد من الواقع أو لما هو متوقع؛ وذلك بناء على معطيات الواقع المعيش. فالتقدير ينتج صوراً محتملة، والجويني يقرب بعضها من واقع زمانه كما يظهر من مقولته المتكررة بعد كل عملية تصوير: «وتكاد هذه الصورة توافق هذا الزمان وأهله»(٩٣).

الشكل الرقم (٢ ـ ٣)
خطة الإمام الجويني في تناول الأحكام السياسية



(٩١) المصدر نفسه، ص١٥ ـ ١٦، ولاحظ أن لفظ «الاستبداد» منسوب هنا إلى العامة لا إلى الحاكم، وينبه هذا إلى اختلاف استعمالات القدماء لمفاهيم سياسية عدة عنها عند المحدثين ومن ثم وجوب الحرص من الإسقاطات المحرفة للكلم عن مواضعه أو التأويلات الفاسدة.

(٩٢) الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص٣٢٩ ـ ٣٣٩، ثم بالأخص (ص٣٣٩) وإلى (ص٣٦٢)، ويتضح من هذه الصفحات أن علماً ضخماً كالجابري لم يتناول الجويني والغياثي ضمن ما يسميه «فقه السياسة والذي اكتفى فيه بقراءة الباب الأول من أحكام الماوردي بأبوابه العشرين، وبقراءة شديدة الابتسار والاختزال لإمارة الاستيلاء لتصل إلى أن «ما بقي ثابتاً في الفكر السياسي السني هو الأيديولوجيا السلطانية. لقد انتهت سجالات المتكلمين وتكييفات الفقهاء إلى الاعتراف بشرعية الأمر الواقع» (ص٣٦٢).

(٩٣) الجويني، المصدر نفسه، ص٤١٧.

وجدير بالذكر أن الجويني انتهج في تناول الواقع السياسي بالوصف والبحث والتحليل والتقويم، سبيلاً تقاطعَ فيه مع الماوردي في مساحة غير ضئيلة بجامع المجال الفقهي بينهما، ولكنه كان حريصاً على تجاوز الماوردي (الذي توفي قبله بنحو ثمانية وعشرين عاماً فقط؛ أي إنهما تعاصرا)، بل دأب على التقليل من شأن **الأحكام السلطانية** والتشكيك في علم صاحبها ومنهجه والأخذ عليه في بعض الأحكام (كتجويز الماوردي إسناد وزارة التنفيذ إلى الذمي)، وإنكاره عليه طريقته الفقهية التي اعتبرها نقلاً محضاً لا اجتهاد فيه.

ومن كلامه العنيف في الإمام الماوردي وما يتعلق بمنهجه الفقهي يقول الجويني: «والشكوى إلى الله ثم إلى كل محصل مميز من تصانيف ألفها مرموق متضمنها ترتيب وتبويب ونقل أعيان كلام المهرة الماضين والتنصيص على ما تعب فيه السابقون مع خبط كثير في النقل وتخليط وإفراط وتفريط لا يرضى بالتلقيب والتصنيف مع الاكتفاء بالنقل المجرد حصيف لم يكن في تأليفه وتصنيفه على بصيرة لم يتميز له المظنون عن المعلوم والتبست عليه مسالك الظنون بمدارك العلوم. وإنما جر هذه الشكاية نظري في كتاب لبعض المتأخرين مترجم **بالأحكام السلطانية** مشتمل على حكاية المذاهب ورواية الآراء والمطالب من غير دراية وهداية وتشوف إلى مدرك غاية وتطلع إلى مسلك مفض إلى نهاية. وإنما مضمون الكتاب نقل مقالات على جهل وعماية، وشر ما فيه وهو الأمر المعضل الذي يعسر تلافيه سياقه المظنون والمعلوم على منهاج واحد، وهذا يؤدي إلى ارتباك المسالك، واشتباك المدارك، والتباس اليقين بالحدوس، واعتياص طرائق القطع في هواجس النفوس»[٩٤]. وواضح كم هي عبارة قاسية، ولا برهان له بها.

ومن ناحيته يحاول الإمام الجويني تفعيل علم «أصول الفقه» ـ لا علم الفقه فحسب ـ في أصول التفكير السياسي. وقد ساعده على التفكير بهذه الطريقة أمر مهم وبارز، وهو أنه يتوجه بالكتاب إلى رجل دولة أقرب إلى أن يكون فقيهاً؛ وهو نظام الملك (رحمه الله)؛ ومن ثم يبدو غير مضطرٍ إلى سرْد

---

(٩٤) المصدر نفسه، ص١٤٠ ـ ١٤٢، وفي مواضع أخرى: ص١٥٥ ـ ١٥٨، ٢٠٥ ـ ٢٠٦ و٢٨٩ ـ ٢٩٠.

الأحكام الجزئية على النحو الذي قدمه الماوردي والفرّاء، فينتقل إلى الكليات. يطرح الإمام الجويني - في النظر إلى الشأن السياسي وواقعه وتشريعه - ضرورة إعمال «الاجتهاد الأصولي»؛ وتحريك آليات العقل الأصولي لبناء رؤية عريضة، تكتنف الأحكام الجزئية والتفصيلية، بل يمكن أن - في أحوالٍ - تسدّ مسدّها، وتغني عنها إذا لزم الأمر، وخاصة عند شغور الزمان من الفقيه المجتهد، فالمقلد، أو اندراس الشرع نفسه، على نحو ما رتب كتابه.

وفوائد هذه الرؤية جمّة؛ يمكن إجمال أهمها في: التحقق والتحقيق، والجمع والتوفيق. فبغير هذه الرؤية الكلية قد تتوفر أشكال الأمور دون حقائقها، وتُنقض حقائق السياسة الواقعية بأوهام ذهنية، وقد تتعارض الجزئيات أو تتفكك بلا ضابط يجمعها ولا ناظم يوثقها وينسق بينها، وهذا على خلاف مراد الفقيه الذي عبر عنه الماوردي بتناسق الأقسام وتشاكل الأحكام.

ولدواعي الإيجاز والتركيز يمكن ترتيب مدخل إمام الحرمين إلى تناول الواقع السياسي في عصره وبعامةٍ في جزأين أساسين: تصوره للواقع السياسي وما هو، ثم إضافاته المنهجية في هذا الصدد.

أولاً: رؤية الجويني العامة لواقعه السياسي

في ثنايا الغياثي، يُلمح الإمام الجويني إلى حال واقعه السياسي الذي يعيشه في ظلال الوزير الكبير «نظام الملك»، الذي يصفه بكل محمدة ويُتحفه بكل صفة جميلة. ويكشف الجويني عن اختلاف وجهات النظر في هذا الواقع وتباين آراء الناس من النخب والعوام حول مدى فساد الأوضاع من صلاحها. فيقول مقرّظاً «نظامَ الملك»، ومبدياً رؤيته لغلبة الصلاح والخير على الواقع العام في عهده، ومفنداً رأي المخالف: «فإذا لم يتفق مستجمعٌ للصفات المرعية، واستحال تعطيل الممالك والرعية، وتوحّد شخص بالاستعداد بالأنصار، والاستظهار بعُدد الاقتهار والاقتسار، والاستيلاء على مردة الديار، وساعدته مواتاة الأقدار...» إلى قوله: «فإن قيل: إنما كان يستقيم ما ذكرتموه ويستمر ما كررتموه لو كانت الأمور جارية على سنن السداد ومناهج الرشاد، فأما والأيدي عادية ووجوه الخبل والفساد بادية،

ونفوس المتمردين على الطغيان والعدوان متمادية، وليس للملك عصام ضابط، ولا انتظام رابط، وربقة الإيالة [أي الدولة] محلولة، وحدود السياسة مفلولة، وسيوف الأعداء مسلولة، ورباط العزائم منحلة ورقاب الطغام عن جامعة الولاة منسلّة، ومعالم العدل مندرسة، ومناظم الإنصاف منطمسة، فالبعد من هذه الفئة الطاغية [أي حكّام زمانه المستولين بالشوكة والقوة] أسلم والنأي عنها أحزم، وإذا استبدل الزمان عن الرشد غياً، فلا نعدل بالسلامة شيّاً. قلت: هذا الآن تدليس، وإلغاز وتلبيس، وأنا أجيب عنه من وجهين:

أحدهما، أن الأمر [أي الواقع والسياسي بالأخص] على خلاف ما ذكره السائل وصوَّره، فإن الطاعة مبسوطة، وعُرى الملك برأي سلطان الزمان منوطة، وحوزة الإسلام والحمد لله محوطة، والأبهة قائمة، والأركان وارفة الأفنان، رحبة الأعطان، وقاعدة الملك راسخة، وأطواد الهيبة شامخة، وأوتاد الدولة باذخة، والسلطنة بمائها، والمملكة مستمرة على علائها، والعزة مستقرة في غلوائها، ورواق الجد محدود، ولواء النصر معقود، وما نجم ناجم إلا قصمه من القدر الغالب قاصم، وما هجم ثائر هاجم إلا صَدَمَه إلى صدمه صادم. ولو ذهبت أبسط القول في ذلك مقالاً لصادفت مضطرباً رحباً ومجالاً»[95].

هذا بعض وصف الجويني لحال دولة عصره، وسياسة مصره من وجهة نظره المخالفة لرؤيةٍ من آخرين، وقد أطال فيها كما سيرد، وصاغه في صورة سؤال واستفتاء قام فيه المفتي بمعارضة مضمون الاستفتاء، من باب فقهه هو للواقع السياسي، فقهاً آخر. وهذه العناصر التي تمثل مكونات الواقع السياسي لدى الجويني تقع بين محقَّقة وبين مقدَّرة أو تختلف حولها الرؤى، لكنها يمكن أن تصور وجهين للواقع: إيجابيّاً وسلبيّاً. أما الوجه الإيجابي فيتمثل في:

١ ـ انبساط الطاعة، وإناطة عرى الملك برأي السلطان.

٢ ـ قيام الأبهة، ورسوخ قاعدة السلطان، وشموخ أطواد الهيبة، وبذاخة أوتاد الدولة.

(٩٥) المصدر نفسه، ص٣٧٧ ـ ٣٤١.

٣ ـ استمرار القوة، واستقرار العزة، وامتداد رواق الجد، وانعقاد لواء النصر.

٤ ـ إحاطة حوزة الإسلام (حفظها).

٥ ـ قصم ما ينجم وصدم ما يهجم (من الخوارج أو النوابت).

٦ ـ ضآلة تعدي الأجناد بعض حدود الاقتصاد.

وخلاصة هذه الإيجابيات: شهادته بتحقق مجمل المقصد العام والإنساني للدولة والنظام السياسي؛ هذا المقصد الذي سماه الجويني (مرموق الخلائق) ـ وليس فقط المسلمين ـ من حفظ: الدماء، والأموال، والحُرُم. وهذا توظيف جلي لمدخل أصولي فرعي هو المدخل المقاصدي، وله دور واضح في «إدراك الواقع السياسي». ومن هذا المدخل يرصد الجويني أن: (أ) الدماء محقونة، وإن فرضت هتكة ترصدها المشتغلون بذلك من رجال الأمن، وسالكو الطرق آمنون، وقطّاعها مطاردون. (ب) ومعظم الأموال: الخارجة عن الضبط محسومة، وأسباب مكاسبها منظومة ومطامع المتعدين مردومة، والتوزيعات والقِسَم مفروضة، وقواعد المصادرات منقوضة. (ج) والحُرُم: مرعية من السلطان، ملحوظة من الرعاة، محمية من نزقات الجنود ونزغاتهم، وإن وقعت عثرة تقال أو يلحق صاحبها النكال.

أما الوجه السلبي فينطوي على الضد من هذا بمشاهدة أخرى للواقع، من:

١ ـ انحلال عرى الدولة: فليس ثمة عصام ضابط، ولا انتظام رابط، ولذا فرقاب الطغام عن جامعة الولاة منسلّة.

٢ ـ وهن الدولة، وضعف حدودها السياسية، وانحلال العزائم.

٣ ـ استطالة الأيدي على الناس وتمادي المتمردين على الطغيان والعدوان.

٤ ـ ظهور وجوه الخبل والفساد.

٥ ـ معالم العدل مندرسة، ومناظم الإنصاف منطمسة.

٦ ـ تسلط الأعداء أو إرهابهم للدولة وناسها.

ولذا، فالسلامة تكون في البعد عن الفئة الطاغية من الحكّام المستولين بالشوكة والقوة.

وحاصل هذا القدر من الرؤية السياسية الجوينية أن الواقع السياسي لا يُكتفى فيه بالنظر فقط إلى وجود الأجهزة والمؤسسات على ما قدمه الإمام الماوردي، بل لا بد من «مراعاة الحال» التي تنتج عن عمل هذه المؤسسات، والخصائص العامة للواقع السياسي التي يستشعرها الأفراد والجماعات، واختلاف الرؤى للواقع نفسه السياسي باختلاف زوايا النظر والتناول. ومن تجريد هذا التصوير نلاحظ مراعاة الجويني في رصده الحالة السياسية عدداً من العناصر أهمها:

١ ـ قوة الدولة الداخلية وهيبتها: المانعة من اختلال الأمر العام واضطرابه، ومن ثَم «حال الأمن» الداخلي.

٢ ـ قوة الدولة الخارجية وهيبتها: الحافظة للحوزة والحامية للبيضة، والمحققة للنصر والغلبة.

٣ ـ تماسك أواصر الدولة وبناها، وانتظام مكوناتها في سلك جامع، وحمى مانع.

٤ ـ تطهر جهاز الدولة عن الطغاة والظلمة، وفاعلية جهاز العدل والإنصاف.

٥ ـ القدرة الذاتية والآلية للدولة على إقالة العثرات وإصلاح السيئات التي تقع من قبل رجال الدولة ولا بد من أن تقع بطبيعة الأمور.

٦ ـ استمرار ذلك كله واستقراره؛ بحيث لا يسقط النظام مع ناجمة أو صادمة. وهذا اعتبار مهم لقيمة عنصر «الزمن» في عمليات إدراك الواقع؛ إذ لا يقف الإدراك عند الأمر اللحظي والمؤقت، بل لا بد من تمييز المستقر من العارض، وربط الحاضر بمآلاته المستقبلية.

٧ ـ حفظ المقاصد العليا وحضورها واضحة ضمن وظائف الدولة ومهام رجالها وخاصة المتعلقة بمصالح الخلق من النفس والعرض والمال، فمع الجويني ستأخذ المقاصد دوراً أوسع في تصور السياسة والدولة. وهذه المقاصد عامة: إنسانية وحضارية وسياسية، وتشمل الممالك والأمم كافة،

والثقافات والبيئات كافة، يقول: «مرموق الخلائق على تفنن **الآراء والطرائق**: الدماء والأموال والحُرُمُ». وبالنظر في حال هذه الثلاث نجدها كوظيفتي الماوردي الكبريين: حراسة الدين وسياسة الدنيا، ومنها يمكن تصور مجمل الحال العام، فإن غلب عليه الحفظ والرعاية وإلا فالدولة ضائعة ومضيّعة. وقد أشير سابقاً إلى ما في هذا الإجمال من بُعدٍ منظومي في التفكير السياسي لدى الماوردي.

إذاً، فالواقع السياسي عند الجويني هو: الحال العام أو أهم مكوناته، وهو يُدرَك بالنظر في الأمور الجِسام، وما عليه عامّة أمر الناس من الرعية والرعاة وغالب شأنهم. والباحث من هذا المنظور لا تحرّكه مجرد رغبة التعرّف والتشوّف بل محاولة التصور، فالتصوير للتكييف، والتقويم والحكم للإصلاح والتجديد. وهذا دأب «الفقيه»، وإن كان مدخله ـ في حالة الإمام الجويني ـ الأصول الكلية والقواعد العامة، لا مجرد مفردات الأحكام الجزئية.

ومن ناحيةٍ أخرى، يمدّ الجوينيّ نظره إلى «المشكلات» الصغيرة التي تعرض لنظام الحكم والإدارة. فالهِنات والعثرات لا تصدر من النظام الأساس للدولة إنما «صَدرُها من معرّة الأجناد المنحرفين عن سَنن الاقتصاد، في أطراف الممالك والبلاد»[96]. وهو يجعلها أو يراها هناتٍ، ويؤخّرها عن أن تكون أزمات ذات أولوية في إدراك الواقع السياسي والحكم عليه؛ وذلك من باب التركيز على ما يراه هو «معضلات الأمور»، و«فنون الدواهي» حسب تعبيراته، من مثل: توازن القوة مع الكفار ـ وحالة رايات الدين أمام المارقين: بإقامة دعوة الحق في الحرميْن بعد وهنها (على يد القرامطة) ـ وانتشار كتائب الإسلام شرقاً وغرباً ـ وخضوع الأمم الأخرى بعد استعلائها ـ وهذا ما يراه من الأثر الخارجي: «هذه رمزة إلى أدنى الآثار في ديار الكفار»[97].

أما الأثر الداخلي: فدفعُ الدولة للبدع والأهواء باقتلاع «قاعدة القرامطة» ـ ودحر الزنادقة ـ وإزالة البدع من ديار الإسلام، وتخويف أهل

(٩٦) المصدر نفسه، ص٣٤٤.

(٩٧) المصدر نفسه، ص٣٤٤ ـ ٣٤٥.

الأهواء، وتقوية «أهل السنة والحق» ـ وعصمة الدين ومؤازرة الشريعة: «فأي قدرٍ للدنيا بحذافيرها بالإضافة إلى الدين، وأي احتفال بأعراضها مع استمرار الحق المبين، والمنة لله رب العالمين؟»[98].

وفي هذا يتبين كيف أن النظام السياسي بقواه التنفيذية والمتنفذة عند الجويني ليس هو كل شيء ولا منتهى النظر السياسي، إنما هو جزء من «فضاء عام»، وأن على رأس مكونات هذا الفضاء العام يقف «الدين» و«حال الملة» والثقافة والمرجعية الدستورية العليا. ومن ثَم يبرز لدى الجويني دور «العلماء» واضحاً في الشأن السياسي حتى يصيروا هم «المرجعية العامة»، فيما الحكام هم ذوو الشوكة «الخاصة» وقادة التنفيذ[99]. وحين نطالع حديث الجويني عن «الفتنة الدينية والفكرية» ـ كما سيرد ـ وتحذيره الحاكم من مغبتها ودعوته إلى سرعة مواجهتها بكل قوة وحزم، نلحظ هذا الانتقال من خصوص الواقع السياسي إلى عموم المجال الاجتماعي والثقافي الأوسع، تماشياً مع المفهوم الحضاري للسياسة؛ من أنها موصولة الأرحام والوشائج بسائر قطاعات الحياة، والذي سبقت الإشارة إلى سريانه في عروق التراث السياسي الإسلامي بمداخله المختلفة.

وفي هذا يضيف الجويني (رحمه الله) عنصراً مهمّاً؛ وهو أهمية النظر السياسي في حال كل من «النخب» و«الجماهير» وتناول أحوالهم باعتبارها شأناً سياسيّاً من الدرجة الأولى، ففي معرض حديثه عن فتنة فكرية ودينية يحذر الدولةَ منها، يشير إلى استنادها إلى «طوائف من المرموقين المغرورين... حتى يقول... وصار المغترون بأنعم الله وتُرفة المعيشة، يتخذون فكاهة مجالسهم، وهزو مقاعدهم: الاستهانة بالدين، والترامز والتغامز بشريعة المسلمين»[100]، ثم يصل هذا الأمر بالرعية: «وتعدى أثر ما يلابسونه إلى أتباعهم وأشياعهم من الرعاع المقلدين، وفشا في عوام المسلمين شُبه الملحدين، وغوائل الجاحدين، وكثر التخاوض والتفاوض في مطاعن الدين»[101].

(٩٨) المصدر نفسه، ص٣٤٥.
(٩٩) المصدر نفسه، ص٣٨٠.
(١٠٠) المصدر نفسه، ص٣٨١ ـ ٣٨٢
(١٠١) المصدر نفسه، ص٣٨٢.

ويتدرج الجويني في وصف حال الرعية من هذه الواقعة (الفتنة محل تحذيره وإنذاره) إلى **عموم واقعهم العام**، فيقول مستأنفاً[١٠٢]:

«ومما أنهيه إلى صدر العالم، بعد تمهيد الإطلاع على أخبار البقاع والأصقاع: فتنة هائجة في الدين، ولو لم تُتدارك لتقاذفت إلى معظم المسلمين، ولتفاقمت غائلتها وأعضلت واقعتها. وهي من أعظم الطوام على العوام، وحق على من أقامه الله تعالى ظهراً للإسلام أن يستوعب في رخص الملة عنها الليالي والأيام. وأقصى اقتداري فيه إنهاؤها كما نبغ ابتداؤها. وعلى من ملّكه الله أعنّة الملك التشمير لإنقاذ الخلق عن أسباب الهلك. وقد نشأ ـ حرس الله أيام مولانا ـ ناشئة من الزنادقة والمعطلة وانبثوا في المخاليف والبلاد، وشمروا لدعوة العباد إلى الانسلاخ عن مناهج الرشاد، واستندوا إلى طوائف من المرموقين المغترين، وأضحى أولئك عنهم ذابّين ولهم منتصرين، . . . إلى قوله: ومن أعظم المحن وأطمّ الفتن في هذا الزمن: انحلال عصام التقوى عن الورى، واتباعهم نزغات الهوى وتشوفهم إلى الاستمساك بحطام المنى، وعروهم عن الثقة بالوعد والوعيد في العقبى واعتلاقهم بالاعتياد المحض في مراسم الشريعة تسمع وتروى، حتى كأنها عندهم أسمار تحكى وتطوى، وهم على شفا جرف هار من الردى.

فإذا انضم إلى ما هم مدفوعون إليه من البلوى دعوة المعطلة في السر والنجوى، خيف من انسلال معظم العوام عن دين المصطفى. ولو لم تُتدارك هذه الفتنة الثائرة، أحوجت الإيالة [أي الدولة أو السياسة وأهلها] إلى إعمال بطشة قاهرة، ووطأة غامرة.

وقد كنت رأيت أن أعرض على الرأي السامي من مهمات الدين والدنيا أموراً، ثم بدا لي أن أجمع أطراف الكلام ومولانا ـ أمتع الله ببقائه أهل الإسلام ـ أخبر بمبالغ الإمكان في هذا الزمان. وقد لاح بمضمون ما رددته من الإيضاح والبيان ما إلى مولانا عليه في حكم الإيمان، فإن رأى بينه وبين المليك الديان بلوغه فيما تطوّقه غاية الاستمكان، فليس فوق ذلك منصب مرتقب من القربات ومكان وأوان، وإن فات مبلغ الإيثار والاقتدار حالة لا

---

(١٠٢) المصدر نفسه، ص٣٨٢ ـ ٣٨٣.

يرى دفعها فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها. وإن تكن الأخرى فمولانا بالنظر في مغبات العواقب أحرى، وقد قال المصطفى في أثناء خطبته: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته». وقد عظم ـ والله ـ الخطر لمقام مستقل في الإسلام من حكمه باتفاق علماء الأنام: أنه لو مات على ضفة الفرات مضرور أو ضاع على شاطئ الجيحون مقرور، أو تضور في أطراف خطة الإسلام مكروب مغموم، أو تلوى في منقطع المملكة مضطهد مهموم، أو جأر إلى الله تعالى مظلوم، أو بات تحت الضر خاو، أو مات على الجوع والضياع طاو، فهو المسئول عنها والمطالب بها في مشهد يوم عظيم يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم».

وخلاصتها أن الجماهير أو بتعبيره «العوام» قد غلب عليهم:

١ ـ انحلال عصمة التقوى، واتباع نزغات الهوى.

٢ ـ التمسك بحطام المنى والدُّنى، وضعف الثقة بالحياة الأخرى.

٣ ـ معاملة الشريعة كالعادات والأسماء الجافة وعدم تقديسها والجدّ فيها.

٤ ـ ضعف الديانة إلى درجة الخوف عليهم من الفتنة والارتداد.

وهو وصف لا يتعلق فقط بظاهر الأحوال بقدر ما يصوّب أيضاً إلى ما يتصل منها ببواطن النفوس وما يعتمل في العقول وعالم الأفكار، من منظور ديني وتناول سياسي جامع، متصل بمآلات الدنيا والسياسة: «ولو لم تتدارك هذه الفتنة الثائرة أحوجت الإيالة إلى بطشة قاهرة، ووطأة غامرة»[١٠٣].

هذه ملامح ومواطن من نظر الجويني في واقع زمانه السياسي وتناوله بالوصف، فالواقع السياسي عنده أوسع كثيراً من المفهوم الحديث، فإمام الحرمين يستوعب مفردات المسائل السلطانية الجزئية باستقراء واسع، ثم يتجاوزها إلى تجريدٍ في أنماط عامة وقواعد كلية على ما سوف يأتي؛ ليكون وصفه تطبيقاً لهذا التقعيد على زمانه، وتقديراً لامتدادات هذا الواقع السياسي ومآلاته الممكنة، ولكن لدواعي المقام وحدود المساحة يتم إدراج ما تبقى

(١٠٣) المصدر نفسه، ص٣٨٢ ـ ٣٨٣.

من تصوير الجويني لواقعه السياسي في أثناء تناول طريقته التي انتهجها في النظر والتناول التصور والتصوير.

ثانياً: إضافات منهجية للجويني في إدراك الواقع السياسي وتصويره

بقراءة منهجية في الغياثي تتجلى لنا معالم من طريقة الإمام الجويني في «تصوير» أحوال واقعه السياسي وسمات دولته التي عاصرها، والعناصر التي يُعنى بها من صورة هذا الواقع، والتي هي عنده المعتبرة والجديرة بالرصد والنظر والتقويم، والعناصر الأقل شأناً، وقد أشير إلى ملمح من ذلك. وكذلك تتضح طريقته في تقدير الأمور والموازنة بين عناصر الواقع هذه، على متّصل الصلاح والفساد، أو الخير والشر، أو المهم والأهم، في ما يمكن وصله بالحديث الدائر عن فقه الموازنات والتراجيح والأولويات.

وكما سبق، فالنهج الذي تخيره الجويني يمثل محاولة للترفع عن سرد تفاصيل الأحكام الجزئية، والاستعاضة عن هذا بتجريد أحكام كلية وقواعد جامعة على طريقة التقعيد الأصولي المعروفة. ويتم هذا باستقراء المجال السياسي وأحكامه، واستنباط المعاني الشاملة والواصلة والجامعة بين أكثر من باب من أبوابه أو لعدد من قضاياه؛ بحيث تغني القاعدة الكلية المتفقهَ والممارسَ عن طلب حكم جزئي مفرد لكل واقعة، ويصبح العقل المسلم قادراً على استنباط حكم المسألة إذا علم القاعدة الحاكمة لها.

وقد أفرزت هذه الطريقة ـ بالإضافة إلى عدد مهم من الأحكام السياسية الكلية ـ كشفاً عن أثر «الالتقاء المنهجي» بين السياسة وأصول الفقه. ومفهوم «الالتقاء المنهجي» يتجاوز معالجات من التحليل السياسي التاريخي قدمها بعض المحدثين كي تبرز الأصولي منظراً لتبرير الواقع السياسي أكثر منه ممارساً لعملية معرفية منهجية[١٠٤]. فالدراسة تتجاوز هذه المناقشات لتُعنى بالفائدة المنهجية التي يمكن استشفافها من طريقة الجويني في الاقتراب من الظاهرة السياسية في كليتها وفي مفرداتها.

---

(١٠٤) انظر: عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة** (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات النشر والتوزيع، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م).

ومن وصف الجويني لواقعه السياسي يتراءى بصورة أولية كيف أن له طريقته الخاصة التي توجهت به إلى مساحات نظر جديدة، تعنى بالأمن (القومي) الخارجي والداخلي والأمن السياسي والديني والفكري وما يقابله من فتن وثورات، وقضايا العدالة والطغيان، والترف والفاقة، مما يجدر أن نتعرف إلى أدواته في التوصل إليه. وتلخيصاً، يمكن تلمس بعض إسهامات الإمام الجويني في تطوير النظر المنهجي إلى الواقع السياسي تصوراً وتصويراً، في عدد من عملياته الأساسية:

١ - إعمال «النظر الكلي» في العالم السياسي[(١٠٥)]

والنظرة الكلية هي التي تقابل وتكمّل النظرة الجزئية، وتتعلق - كما ذكر - ببيان «القواعد الكلية» و«الأصول الوسيعة» و«الأساسات العريضة» للفكر السياسي. فقد أوضح الجويني (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) أنه ليس معنياً بتعليم السياسي الأحكام الجزئية المتعلقة بالحكم والولاية والإدارة، بل غايته أن يلفت النظر إلى القوانين الكلية والعامة التي تحكم المجال برمته، أو توجه التفكير في قطاعات منه. ولكنها - للتأكيد - لا تزال القوانين والأصول «التشريعية» الفقهية، لا «الموضوعية» الوصفية على النحو الذي سيُعنى به ابن خلدون ومدرسته على وجه الخصوص. والجويني نفسه يعدّ هذا الأمر هو إضافته وإسهامه الأهم ويحتفي به: «وإنما غرضي من وضع هذا الكتاب وتبويب هذه الأبواب: تحقيق الإيالات [قواعد السياسة] الكلية، وذكر ما لها من موجب وقضية. وهذه مسالك لا أباري في حقائقها، ولا أجاري في مضايقها»[(١٠٦)]. ويقول في موضع آخر: «والآن نرجع إلى تفصيل هذه الأقسام على ما يليق بمقصود هذا الكتاب، وإن تعلقت أطراف الكلام بأحكام فقهية أحلناها على كتب الفقه، فإنا لم نخض في تأليف هذا وغرضنا تفاصيل الأحكام وإنما حاولنا تمهيد الإيالات الكلية، ثم كتب الفقه عتيدة لمن أرادها»[(١٠٧)]. وهذه إشارة مهمة إلى توافر الفقه السياسي التفصيلي وشيوعه ورواجه بخلاف تصورات ذاعت في العصر الحاضر.

---

(١٠٥) انظر بياناً مهماً لخصيصة «الكلية» في المفاهيم والمنهجية الأصولية ومنظوميتها في: عبد الفتاح، **النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر**، ص١٣٩ - ١٤٢، وما بعدها.

(١٠٦) الجويني، **الغياثي أو غياث الأمم في التياث الظلم**، ص١٠٥.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص٢٠٥.

و«الكلي» في **الغياثي** على ضربين رئيسين: كلي يتعلق بالشريعة ويتمثل تارة في مقاصد الأحكام، وأخرى في مناطاتها وضوابطها، وثالثة في حِكَمها ومصالحها. يستدعيها الجويني غالباً لمواجهة مخاطبيه من أهل الشريعة مناقشةً لهم أو تبييناً لما قد يثير عجبهم أو نقدهم خاصة عند إتيانه بجديد لم يسبق إليه، وهذا ليس محل الدراسة، ومن مواضعه قوله في مطلع الركن الثالث: «مضمون هذا الركن يستدعي نخل الشريعة من مطلعها إلى مقطعها، وتتبع مصادرها ومواردها، واختصاص معاقدها وقواعدها، وإنعام النظر في أصولها وفصولها، ومعرفة فروعها وينبوعها، والاحتواء على مداركها ومسالكها، واستبانة كلياتها وجزئياتها...»، وقوله: «فهذه قواعد كلية تخامر العقول من **أصول الشريعة** لا تكاد تخفى وإن درست تفاصيل المذاهب».

والكلي الآخر ـ كلي يرتبط بالدولة والسياسة أو على حد تعبيره: بالإيالة والإيالات، وهو على ضربين: القواعد الكلية للشأن السياسي محل الدراسة كالإمامة أو التدبير أو الجهاد... وهي قواعد كلية شرعية سياسية معاً، والأمور السياسية نفسها التي يصفها بالكلية وغالباً ما يريد بها أنها عامة متصلة بالأمة ومتسعة الأثر: كالأخطار الخارجية والأمن الداخلي والأموال العامة والتدين العام والمصالح العامة... .

فمن الضرب الأول «القواعد السياسية الشرعية الكلية» حديثه عن وجوب التزام التدابير السياسية بالتعاليم الشرعية: «التدابير إذا لم يكن لها عن الشرع صدر، فالهجوم عليها حظر، ثم قصارها إذا لم تكن مقيدة بمراسم الإسلام مؤيدة بموافقة مناظم الأحكام: ضرر»، وحديثه عن العلاقة بين المالية العامة والمصالح الحيوية من الدفاع والأمن والترجيح بين بعض قواعدها والحقوق المتعلقة بها: «والذي ذكرناه **أمر كلي** بعيد المأخذ من آحاد المسائل، ومنشأه الإيالة الكبرى مع الشهادات الباتة القاطعة من قاعدة الشريعة: فإذا مست الحاجة إلى استمداد نجدة الدين وحرمة المسلمين من الأموال، ولم يقع الاجتزاء والاكتناء بما يتوقع على المغيب من جهة الكفار، وتحقق الاضطرارُ في إدامة الاستظهار وإقامة حفظ الديار، إلى عون من المال مطرد دار، ولو عين الإمام أقواماً من ذوي الثروة واليسار، لجر ذلك حزازات في النفوس، وفِكراً سيئةً في الضمائر والحدوس، وإذا رتب على الفضلات والثمرات والغلات قدراً قريباً كان طريقه في رعاية الجنود

والرعية مقتصدة مرضية. ثم إن اتفقت مغانم واستظهر بأخماسها بيت المال وغلب الظن اطراد الكفاية إلى أمد مظنون ونهاية، فيغض حينئذ وظائفه فإنها ليست واجبات توقيفية ومقدرات شرعية وإنما رأيناها **نظراً إلى الأمور الكلية**، فمهما استظهر بيت المال واكتفى، حط الإمام ما كان يقتضيه وعفا، فإن عادت مخايل حاجة أعاد الإمام منهاجه»[108].

ومن الضرب الثاني قوله في أهمية الدولة والعسكر: «وإذا ارتبط النظر بالأمر الكلي وآل الخوف والاستشعار إلى البيضة والحوزة فقد عظم الخطر وتفاقم الغرر وصعب موقع تقدير الزلل والخطل، وإذا كان الاستظهار بالجنود محتوماً»، وقوله في مطلع الفصل الثالث: «فأما الفصل الثالث فمضمونه الرد على من يرى تعزير المسرفين الموغلين باتباع الشهوات واقتراف السيئات واتباع الهنات، بالمصادرات من غير فروض افتقار وحاجات. وهذا مذهب جد رديّ، ومسلك غير مَرضيّ، فليس في الشريعة أن اقتحام المآثم يوجّه إلى مرتكبها ضروب المغارم، **وليس في أخذ الأموال منهم أمر كلي يتعلق بحفظ الحوزة والذب عن البيضة**، وليس يسوغ لنا أن نستحدث وجوهاً في استصلاح العباد وجلب أسباب الرشاد لا أصل لها في الشريعة، فإن هذا يجر خرماً عظيماً وخطباً هائلاً جسيماً». فالأمر الكلي هنا سياسي أو بلغة الماوردي سياسة ممازجة للدين.

وقد يجمع إمام الحرمين أحياناً بين هذين الضربين في مثل قوله: «فإن تأخير ما يتعلق بالأمر الكلي في حفظ خطة الإسلام تحريمه واضح بيّن، وليس التواني فيه بالقريب الهيّن».

وواضح كيف تمارس نظرية «المقاصد الشرعية» دوراً مركزياً في الرؤية الكلية والمنظومية لدى الجويني (رَحِمَهُ ٱللَّهُ)، ففي معرض مناقشته لحال واقعه السياسي المعاصر له، ومدافعته عن سياسات نظام الملك ودولة السلاجقة، يأخذه أسلوب المحاورة والمناظرة إلى تقليب النظر في وجوه الحال من حسن وقبيح كما سلف، ويستثمر الجويني هذا الأسلوب كي يوضح طريقته في التفكير والنظر من خلال الاعتماد على «حكم كلي» تقاس عليه حقائق

(١٠٨) المصدر نفسه، ص٢٨٥ ـ ٢٨٦.

الواقع السياسي. ويقوم هذا الحكم على الفكر الأصولي المقاصدي. يقول:

«أما تعدي الأجناد بعضَ حدود الاقتصاد فلم يخل منه زمان [أي واقع سياسي] ولم يعر منه أوان، ونعم الحكم العدل والإنصاف، فلنضرب عما يجري [أي الوقائع والأحداث] في الأكناف والأطراف ولنعمل على تنكب الاعتساف فنقول: مرموق الخلائق ـ على تفنن الآراء والطرائق ـ: الدماء والأموال والحرم:

ـ أما الدماء فمحقونة في أُهبها في أعم الأحوال، فإن فُرضت فتكة واغتيال، وهتكة واحتيال، تداركها المترصدون لهذه الأشغال.

ـ وأما الأموال فمعظم الطلبات الخارجة عن الضبط محسومة، وأسباب المكاسب منظومة، ومطالع مطامع المتعدين أطوارهم مردومة، والتوزيعات والقسم مرفوضة، وقواعد المطالبات والمصادرات منقوضة، والرفاق من أقاصي الآفاق على أطراف الطرق في خفض الأمن وادعون، وأصحاب العرامات مطرقون، تحت هيبة السلطنة خاشعون. ولو قيس هذا الزمان اللاحق بالزمان السابق لظهر اختصاصها بفنون من النعمة والأمنة لا يصفها الواصفون ولا يقوم بكشفها الكاشفون.

ـ وأما الحُرم فمصونة من جهة صدر جنود الإسلام مرعية، محفوظة من نزغاتهم ونزقاتهم محمية، ملحوظة من رعاة الرعية. وإن فرضت لطخة وبلية كانت في حكم عثرة يرخى عليها الستر وتقال، أو يلحق بمن يأتيها الخزي والنكال. **هذا حكم كلي على مناظم المملكة**»[١٠٩].

وقد مرَّ معنى هذا من قبل، لكن المقصود أن إمام الحرمين ما أورد ذلك لمجرد الوصف ولكن ليصل إلى قوله: «**هذا حكم كلي على مناظم المملكة**».

فالحكم السياسي الكلي الجاري في سلك المقاصد الكلية يؤسس لرؤية منظومية للواقع السياسي لدى الجويني؛ بحيث تميز الأصل من الاستثناء، والمقصد من الوسيلة، ودرجة الأهمية والأولوية الأعلى من الأدنى. يقول

---

(١٠٩) المصدر نفسه، ص٣٤٠ ـ ٣٤٢ و٣٥٢.

في مطلع الباب الثامن: «الباب الثامن: تفصيل ما إلى الأئمة والولاة: ليعلم طالب الحق وباغي الصدق أن مطلوب الشرائع من الخلائق على تفنن الملل والطرائق: الاستمساك بالدين والتقوى، والاعتصام بما يقربهم إلى الله زلفى، والتشمير لابتغاء ما يرضي الله تقدس وتعالى، والاكتفاء ببلاغ من هذه الدنيا، والندب إلى الانكفاف عن دواعي الهوى، والانحجاز عن مسالك المنى، ولكن الله تعالى فطر الجبلات على التشوف والشهوات، وناط بقاء المكلفين ببلغة وسداد، فتعلقت التكاليف من هذه الجملة بالمحافظة على تمهيد المطالب والمكاسب وتمييز الحلال من الحرام وتهذيب مسالك الأحكام على فرق الأنام. فجرت الدنيا من الدين مجرى القوام، والنظام من الذرائع إلى تحصيل **مقاصد الشرائع**، ومن العبادات الرائقة الفائقة المرضية في الإعراب عن **المقاصد الكلية في القضايا الشرعية** أن مضمونها دعاء إلى مكارم الأخلاق»[110].

هذه عبارة جديرة ببحث مستقل لبيان مفهوم «الديني» لدى علماء الدين الإسلامي وأنه ليس هذا الذي يعارضه الدنيويون باسم العلم والعلمانية.

والحاصل العبرة في إدراك الواقع السياسي من خلال هذا النظر الكلي تكون بـ«أعم الأحوال» و«معظمها»[111] التي لا تمنع وقوع المخالفات مطلقاً: «فإن انسلت عن الربط بوادر ونوادر غير مدركة، وفارقت منهج الضبط ومسلكه، أو هاجت في أكناف الخطة فتنة ثائرة ونائرة جرّت مهلكة، فمن الذي يضمن نفض الدنيا عن بوائقها ويرخصها عن دواهيها وعوائقها؟»[112]. ولذا يضرب الإمامُ الجويني المثال بعدل عمر بن الخطاب المتفرد، ونهايته (رضي الله عنه) ـ مع ذلك ـ على يد مغتالٍ متمرد: «هذا عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ما دار الفلك على شكله وما قامت النساء عن مثله، درت أخلاق الدين في زمنه ببره، وساسَ حوزة الإسلام بدرة، وقال (رضي الله عنه) مرة لو تركت جرباء على ضفة الفرات لم تطل بالهناء فأنا المطالب بها يوم القيامة، ثم صادف علجٌ منه غرة وقتله قتلة مرة، فلم ينفعه عزمه وحزمه لما نفذ فيه

---

(١١٠) المصدر نفسه، ص١٨٠ ـ ١٨١.

(١١١) المصدر نفسه، ص٣٤١.

(١١٢) المصدر نفسه، ص٣٤٢ ـ ٣٤٣.

قضاء الله وحكمه، ولم يجد لقضاء الله مرداً وإن كان سوراً حول الإسلام وسدّاً»[113].

هذه هي طريقة الأصولي الذي يميز بين العام والأعم والخاص والأخص، وبين الأوصاف المطلقة والأحوال المقيدة، وبين القطعي من أخبار الوقائع والظني، وأيضاً القطعي من معاني الوقائع والظني فضلاً عن الموهوم، ومن المصلحة والمضرة كذلك، ويقيم لها من الموازين الدقيقة، والعناية الفائقة بسبر وتقسيم وسلوك مسالك في النظر تنتهي باستخلاص مناطات تفسيرية فأنماط تصنيفية فأحكام كلية وجزئية، مما هو حري بالمطالعة العميقة والمتابعة بالدرس والتجريب والاستفادة منه.

فيلاحظ في الغياثي البحث عن المناط وما يجرّه هذا من تقسيمات وتصنيفات في مثل قوله: «وغرضنا من تقديم هذه المقدمة وتوطئة طرق الأفهام إلى ما يتعلق من الأحكام بالإمام فالقول الكلي أن الغرض استبقاء قواعد الإسلام طوعاً أو كرهاً، والمقصد الدين، ولكنه لما استمد استمراره من الدنيا كانت هذه القضية مرضية مرعية ثم المتعلق بالأئمة الأمور الكلية. ونحن الآن بعد هذا الترتيب نذكر نظر الإمام في الأمور المتعلقة بالدين ثم نذكر نظره في الدنيا، وبنجاز القسمين يحصل الغرض الأقصى مما يتعلق بالأئمة والورى. فأما نظره في الدين فينقسم إلى النظر في أصل الدين وإلى النظر في فروعه. فأما القول في أصل الدين فينقسم إلى...»[114]. وهكذا في شجرية تفكير متفرعة وشبكية تصنيف واسعة تنبئ عن ميل إلى الإحاطة والضبط معاً. ومثله قول الإمام مكملاً: «فأما ما يتعلق بالأئمة من أحكام الدنيا فنقدم فيه أولاً ترتيباً ضابطاً يطلع على غرض كلي ويفيد الناظر العلم بانحصار القضايا المتعلقة بالأئمة. ثم نخوض في إيضاح الأقسام على حسب ما يقتضيه هذا الكتاب»[115].

كما تتجلى بوضوح تصنيفة القطعي والظني في نظره إلى أحكام السياسة والدولة ضمن الشرع، والقطعي والظني في الأخبار والأحداث، والقطعي

(١١٣) المصدر نفسه، ص٣٤٣.
(١١٤) المصدر نفسه، ص١٨٣ ـ ١٨٤.
(١١٥) المصدر نفسه، ص٢٠١.

والظني في الفهم والآراء. فيقول في أبواب الإمامة: «قد كثر في أبواب الإمامة الخبط والتخليط، والإفراط والتفريط، ولم يخلُ فريق إلا من شاء الله عن السرفِ والاعتساف، ولم يسلم طائفة إلا الأقلون عن مجانبة الإنصاف، وهلك أمم في تنكُّب سنن السداد، وتخطّي منهج الاقتصاد. **والسبب الظاهر في ذلك أن معظم الخائضين في هذا الفن يبغون مسلك القطع في مجال الظن**، ويمزجون عقدهم باتباع الهوى، ويتهاوون بالغلو على موارد الردى، ويمرحون في تعاليل النفوس والمنى. وهذا الكتاب على الجملة قليل الجدوى عظيم الخطر لا ينجو من يقتحم جراثيمه من تعدى حد النصفة إلا من عصمه الله. ونحن بتوفيق الله نذكر فيه **معتبراً يتميز به موضع القطع عن محل الظن**»[116].

ويقول مدرجاً معظم شأن السياسة في المظنونات: «فإذاً لا ينبغي أن يطلب مسائل الإمامة من أدلة العقل بل يعرض على القواطع السمعية ولا مطمح في وجدان نصّ من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة والخبر المتواتر معوز أيضاً، فآل مآل الطلب في تصحيح المذهب إلى الإجماع. فكل مقتضى ألفيناه معتضداً بإجماع السابقين فهو مقطوع به، وكل ما لم نصادف فيه إجماعاً اعتقدناه واقعة من أحكام الشرع وعرضناه على مسالك الظنون عَرْضَنَا سائر الوقائع، وليست الإمامة من قواعد العقائد، بل هي ولاية تامة عامة. **ومعظم القول في الولاة والولايات العامة والخاصة مظنونة في التأخي والتحري**»[117].

وهذا يوجهنا إلى قضية «الثابت والمتغير» في المجال العام وعلاقتها بالسياسي. فالثابت المتفق عليه بين الفقهاء الكاتبين (ممن أَلَّفوا) في السياسة، هو مقاصد الشرع من «إحقاق الحق وإصلاح الخلق»؛ ذلك التعبير العام الذي درج عليه كافتهم، والمتغير هو وسائل تحقيق هذا المقصد العام

(١١٦) المصدر نفسه، ص٥٩ ـ ٦٠.

(١١٧) المصدر نفسه، ص٦١. ولعل ابن تيمية (في كتابه الاستقامة) لم يخالف إمام الحرمين في هذا المعنى الذي شاع عنه أن مبنى الفقه عامة والسياسي خاصة على الظن لا اليقين والقطع، بقدر ما خالفه في فحوى هذا المعنى؛ بمعنى أن الفقه وإن دوّن الخلافيات فليس هذا لأنه لا يوجد فيه غيرها بل غالباً لأن المتفق عليه بين المسلمين من البدهية بحيث لم يحتج الفقهاء إلى تدوينه أو مناقشته في بحوثهم.

وطرائق ذلك. ويدخل في ذلك الجانبِ المتغيرِ الواقعُ السياسي نفسه وتغيرات أحواله.

وواضحٌ تردُّد هذا اللون من التفكير السياسي بين الفقه والفلسفة[١١٨]، بين الجزئي والكلي، بين التجريد والتجسيد. فبالمقارنة بين **الغياثي** و**الأحكام السلطانية** في ما اشتركا فيه من موضوعات، نجد الماوردي (رَحِمَهُ اللَّهُ) ينبّه إلى قوانين اختيار الحاكم وشروطه وآلياته على نحو ما سبق، بينما يلفت الجويني النظر إلى العلل والمناطات الجامعة القائمة وراء كل ذلك، فترجع حزمة الشروط عنده إلى «الكفاية» و«الشوكة»، ثم ترجع الآليات إلى: «الاختيار» و«درء الفتنة». ثم يستند الاستمرار في الإمامة إلى «صحة أداء الوظيفة» و«إدراك المقاصد». فكأن الثاني إجمال الأول، والأول تفصيل الثاني. أما الفيلسوف فشأن آخر في الكلية التجريدية، وله موضعه.

وفي هذا، تبدو مفارقة أن الجويني المتجه بأصوليته نحو مزيد من التجريد والكلية أكثر من الفقيه المدرسي كالماوردي، ينطلق أولاً من استقراء واقعي بمعالجة الجزئيات والنظر فيها ومناقشتها للخلوص إلى كلياتها. وهذا الاستقراء الواقعي ليس عمل الجويني الأساس، إنما هو تمهيد ما كان ليصل إلى رؤيته الكلية من دون المرور به، وقد أشار في وصفه لحال الزمان إلى بعض عملياته. لكن قراءة نص **الغياثي** تبدو غير كافية للكشف عن نوعية هذا الاستقراء فضلاً عن إجراءاته، الأمر الذي تجتهد الدراسة في تلمسه عبر مداخل التراث السياسي الإسلامي الثلاثة المتناولة.

وعليه، ففقه الواقع في **الغياثي** ليس فقط رصداً أو فهماً للوقائع أو وصف المسائل السياسية الكائنة أو الأفعال الواجبة إزاءها، بل هو أيضاً طريقة تفكير عامة تراعي الوحي: بمعانيه ومغازيه، ومنطلقاته ومقاصده، كما تضم الأحداث والأخبار كي تجرد منها صورة أشمل عما أسماه بـ«الأحوال العامة» و«الصورة الكلية»، وملاحظاً تغيّر الأحوال بين وفْر وفقْر، وقدرة وعجْز، وعلْم وجهْل، وصلاح وفساد. . .، مع التوثيق؛ أي التمييز بين المقطوع به، وبين الذي هو محل نظر وظن، ثم واصلاً بين هذا وذاك وصلاً جامعاً.

---

(١١٨) انظر على سبيل المثال: علي جمعة، **علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).

٢ ـ معالجة السياسي ضمن حركة المجال العام والخارجي

بينما ركز الإمام الماوردي على تركيبة نظام الحكم وبعضٍ من القوى السياسية ووظائف الإمام وأعوانه، وألمح إلى سعة دائرة الفعل السياسي الاجتماعية والحضارية. . . ، وكان استدعاؤه للقوى الاجتماعية والثقافية على سبيل المتعاملين لا الفاعلين، فإن الإمام الجويني يوسع دائرة النظر إلى القوى السياسية الفاعلة جنباً إلى جنب مع الساسة المتنفذين، فيتطرق في مساحة واسعة إلى أدوار «العلماء» و«النخب» و«أصحاب الأموال» و«أصحاب الآراء» و«العوام» والذين تكتمل بتفاعلاتهم صورة المجال «العام» وحركته. ويتمثل ذلك في أحاديثه عن: الأموال العامة والخاصة، وحقوق الفقراء وأصحاب البلايا والطامات، والمحتاجين إلى الأمن، ومقام العلماء الذين هم المتبوعون أصلاً قبل الحكام، وأهل الرأي والشورى، وأرباب الفتن والمجرمين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولو استلزم إعلان المعارضة والدفع؛ بشروطه[١١٩]. . . وأمثال ذلك مما يُضرب به المثل على غيره.

فقد صوّب الجويني اهتماماً خاصّاً على العلماء والفقهاء ودورهم في قيادة المجتمع، توازياً مع السلطان السياسي، أو تعاوناً والتقاءً معه، أو حتى بديلاً له حين يقع فراغ سلطاني أو سياسي أو دستوري. وأول ما يعنى به في ذلك هو تحديد موقع كل من الطرفين من الآخر؛ حيث يؤكد وجوب التزام السياسي حدوده في التعامل مع العلمي والفقهي: «فلا ينبغي أن يتعرض الإمام لفقهاء الإسلام فيما يتنازعون فيه من تفاصيل الأحكام، بل يقر كل إمام ومتبعيه على مذهبهم، ولا يصدهم عن مسلكهم ومطلبهم، . . ـ إلى قوله ـ والذي أذكره الآن لائقاً بمقصود هذا الكتاب أن الذي يحرص الإمام فيه جمع عامة الخلق على مذاهب السلف السابقين قبل أن نبغت الأهواء وزاغت الآراء. . . إلى قوله ـ فليجعل الإمام ما وصفناه الآن أكبر همه، فهو محسمة للفتن ومدعاة إلى استداد العوام على ممر الزمن». ثم يتعاونان في تحقيق المقصد الأعلى الجامع بينهما: حفظ الملة وإصلاح الأمة: «فإن انبثت في البرية غوائل البدع واحتوت على الشبهات أحناء الصدور، ونشر دعاة

---

(١١٩) انظر: نيفين عبد الخالق مصطفى، **المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي** (القاهرة: مكتبة الملك فيصل الإسلامية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ص١٣٤ ـ ١٣٦.

الضلالة أعلام الشرور، فلو تركوا وقد أخذت منهم الشبهات مآخذها لضلوا وارتكسوا، وزلوا وانتكسوا، فالوجه والحالة هذه أن يبث فيهم دعاة الحق، ويتقدم إلى المستقلين بالحقائق حتى يسعوا في إزاحة الشبهات بالحجج والبينات، ويتناهوا في بلوغ قصارى الغايات وإيضاح الدلالات وارتياد أوقع العبارات، ويدرأ أصحاب الضلالات بجمع انحسام كلام الزائغين وظهور دعوة الموحدين وإيضاح مسالك الحق المبين. وحكم الزمان الذي نحن فيه ما ذكرناه الآن والله المستعان»[١٢٠].

وبالمثل عند حديثه عن أهمية الشورى ودور العلماء فيها: «ونحن نرى الإمام المستجمع خلال الكمال البالغ مبلغ الاستقلال أن لا يغفل الاستضاءة في الإيالة وأحكام الشرع بعقول الرجال، فإن صاحب الاستبداد لا يأمن الحيدة من سنن السداد ومن وفق الاستمداد من علوم العلماء كان حرياً بالاستداد ولزوم طريق الاقتصاد»[١٢١]. إلى أن يصل إلى جعلهم المتبوعين على الحقيقة: «ومما ألقيه إلى المجلس السامي: وجوب مراجعة العلماء في ما يأتي ويذر، فإنهم قدوة الأحكام، وأعلام الإسلام، وورثة النبوة وقادة الأمة وسادة الملة، ومفاتيح الهدى ومصابيح الدجى. وهم على الحقيقة أصحاب الأمر استحقاقاً، وذوو النجدة مأمورون بارتسام مراسمهم، واقتصاص أوامرهم، والانكفاف عن مزاجرهم. وإذا كان صاحب الأمر مجتهداً فهو المتبوع الذي يستتبع الكافة في اجتهاده ولا يتبع. فأما إذا كان سلطان الزمان لم يبلغ مبلغ الاجتهاد فالمتبوعون العلماء، والسلطان نجدتهم وشوكتهم وقوتهم وبذرقتهم. فعالم الزمان في المقصود الذي نحاوله والغرض الذي نزاوله كنبي الزمان، والسلطان مع العالم كملك في زمان النبي: مأمور بالانتهاء إلى ما ينهيه إليه النبي. والقول الكاشف للغطاء المزيل للخفاء أن الأمر لله والنبي منهيه، فإن لم يكن في العصر نبيّ، فالعلماء ورثة الشريعة والقائمون في إنهائها مقام الأنبياء»[١٢٢].

ومن بعد العلماء يأتي الحديث عن أضدادهم من دعاة الضلالة،

---

(١٢٠) الجويني، **الغياثي أو غياث الأمم في التياث الظلم**، ص١٨٩ ـ ١٩٣.

(١٢١) المصدر نفسه، ص٨٦ ـ ٨٧.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص٣٧٩ ـ ٣٨٠.

وطبقات أخرى من المتنفذين المرموقين، ومن المترفين الموسرين، ومن العوام: «وقد نشأ ـ حرس الله أيام مولانا ـ ناشئة من الزنادقة والمعطلة وانبثوا في المخاليف والبلاد، وشمروا لدعوة العباد إلى الانسلاخ عن مناهج الرشاد، واستندوا إلى طوائف من المرموقين المعتزين، وأضحى أولئك عنهم ذابين، ولهم منتصرين، وصار المغترون بأنعم الله وترفة المعيشة يتخذون فكاهة مجالسهم وهزو مقاعدهم الاستهانة بالدين، والترامز والتغامز بشريعة المرسلين. وتعدى أثر ما يلابسونه إلى أتباعهم وأشياعهم من الرعاع المقلدين»[١٢٣].

ومنهم الجنود وذوو الشوكة الذين يؤدون أدواراً مهمة في تأسيس الدولة وحفظها: «إن الشوكة لا بد من رعايتها ومما يؤكد ذلك اتفاق العلماء قاطبة على أن رجلاً من أهل الحل والعقد لو استخلى بمن يصلح للإمامة وعقد له البيعة لم تثبت الإمامة... وسبب تعلقي بذلك أن مثل هذا لو قدر لم تستتب منه شوكة ولم تثبت به سلطنة، فلئن كنا نتبع ما جرى فقد كانت البيعة على هذه القضية التي وصفتها وظهر اعتبار حصول الشوكة فلنتبع ذلك». ثم حديثه عن أعداء الدولة من الثائرين والمفسدين في الأرض داخلياً، ومن الكفار الهاجمين أو المتربصين أو الممتنعين خارجياً. وفي هذا تظهر زيادة العناية بالأمن العام والبعد الخارجي.

فمن الملاحظ مع الإمام الجويني اهتمامه البالغ بما بعد حدود الدولة، ووصله بين هذا وبين توجيه الإدراك للواقع السياسي الداخلي. نعم عُني الماوردي (رحمه الله) بالجهاد وهيبة الدولة أمام أعدائها، لكن واقع التردي الداخلي لم يكن قد وصل بعدُ إلى أن يستدعي جرأة الخارج على الدولة؛ ومن ثَم وجه الماوردي أكثر تركيزه إلى إصلاح البنيان الداخلي وبصورة مكثفة. كما أنه كتب **الأحكام السلطانية** في بغداد قلب دولة الخلافة، ووجهها إلى الإمام ونوابه الكبار، متجهاً إلى ما يلم الشعث ويحفظ كيان الدولة من التجزئة والفساد. أما الإمام الجويني فقد كتب **الغياثي** في ظل مشروع إصلاحي داخلي ينهض به «نظام الملك»، كان قد أتى كثيراً من أكله، ولكن أيضاً في ظل دولة أطراف (دولة السلاجقة) قريبة من عدو

(١٢٣) المصدر نفسه، ص٣٨١ ـ ٣٨٢.

متنامي القوة والتطلعات (الروم البيزنطيين)، وفي ظل ثورات وفتن، ورأى في حفظ قوة هذه الدولة أو السلطنة وتعزيز مشروع وزيرها حفظاً لبيضة الخلافة نفسها؛ إذ يقوم السلاجقة بمهمة الدفاع العسكري عن حوزة الإسلام، كما أشار[١٢٤].

وهذا يدلنا على أن الفقيه الأصولي المتطلع إلى رؤية كلية وقواعد جامعة، يسعى لئلا يستغرقه عنصر من عناصر الواقع ويصرفه عن سائر العناصر. فتبدى له أن يرى أحوال الداخل في مرآة الأحوال الخارجية، واستند إلى إمكان تحمل مضارّ داخلية بتحقق مصالح خارجية أعظم، كما سبق. وهذا يثير سؤالين مهمين: هل الشأن (الخطر) السياسي الخارجي مقدّم بالضرورة على الداخلي؛ بحيث يجب على الدولة أن تقوي الجبهة الخارجية مهما كان ذلك على حساب العدل والإنصاف وكرامة الناس في الداخل كما قد يفهم بعضنا من نصوص **الغياثي** الواردة سابقاً؟ ثم ألا يمكن لمنطق الأمن (الداخلي والخارجي) أن يُوظف من قبل الدولة الظالمة لتبرير تفريطها وإفراطها؟

والذي يُفهم من كلام الإمام الجويني أنه لا يلزم أن يقدَّم أمر الخارج على الداخل بشكل مطلق. فتفكير الجويني فرع على تفكير الأصوليين الذين قعدوا لأهل الفقه والفكر والحركة قواعد في المصلحة والمضرة غاية في الإتقان والكفاءة تنبثق من معين قوله (ﷺ): «**لا ضرر ولا ضرار**»[١٢٥]، لا يفرق في هذا بين داخلي وخارجي. الذي فعله إمام الحرمين أنه قدم دفع

(١٢٤) انظر في أهمية الوظيفة الأمنية الخارجية للدولة الإسلامية: مصطفى محمود منجود، **الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام**، سلسلة الرسائل الجامعية؛ ٢٦ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)؛ حامد ربيع، **نظرية الأمن القومي العربي والتطور المعاصر للتعامل الدولي في منطقة الشرق الأوسط** (القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨٤)، ص٦٨ ـ ٧١، وسيف الدين عبد الفتاح، «مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام،» في: نادية محمود مصطفى، **المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ج ٢، ص٣٥٨ ـ ٣٦٠.

(١٢٥) من حديث شريف أخرجه الدارقطني وحسنه العلماء. ويضم إليه قواعد: الضرر يزال، ودرء المفسدة مقدم على جلب المصلحة (ونزيد: إذا تكافأت درجتهما ونوعيتهما)، والحالّ مقدم على المؤجل، ويرتكب أخف أو أهون الضررين، وتقدم أعظم المصلحتين... مع التفرقة الدائمة بين النوعية ودرجة الشدة في المصلحتين أو المضرتين أو المصلحة والمفسدة محل الترجيح.

مضرة الهزيمة أمام أعداء الملة والأمة على مصلحة الانتصاف وأخذ الحق من الساسة أو الأجناد الذين أكد أنهم ظالمون، خاصة أن ظلمهم لم يعم ويطم كالبلوى الأخرى. ودليل هذا أنه لم يترك شأن الأمن الداخلي والتشديد على مخاطر الفتن الفكرية والحركات السرية من الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وفوضى. كما أنه وصف الظالمين والمتعدين بأوصافهم، ولم يفرط في إدانتهم ووجوب ردّهم: «وإذا عمّى المعتدون أخبارهم، أنشبوا في المستضعفين أظفارهم، واستجرءوا ثَمَّ على الاعتداء ثم طمسوا عن مالك الأمر آثارهم. ويخون حينئذٍ المؤتمن، ويغش الناصح، وتشيع المخازي والفضائح...»، لكنه ـ مع ضيق المقام ـ قدّم الأهم على المهم إلى حين يتسع المقام.

ولا يتحول إمام الحرمين عن طريقته الأصولية في الترجيح بالافتراض من أجل تقدير الواقع السياسي والموازنة بين تحدياته وتهديداته المختلفة، فيقول مثلاً: «لو فرضنا خلو الزمان عمّن تشكون من الأقوام [يقصد ظلمة العسكر والشرطة]، وتعرّى الخواص والعوام، عن مسيطر بطَّاش قوّام، أهذا أقرب إلى السداد والنظام أم قيامهم على الثوار، مع امتداد الأيدي إلى نزْرٍ مما جمعوه من الشبهات والحرام، مع استمساكهم من الدين الحق بأقوى عصام، ووقوفهم في وجه الكفار كأنهم أسود آجام؟ ـ إلى قوله (رحمه الله) ـ ومن طلب زماناً صافياً من الأقذاء والأكدار فقد حاول ما يَنِدّ عن الإمكان والأقدار...».

فلا يصح أن يفهم من هذه العبارة تبريراً لظلم أو عدوان على كرامة الإنسان والأموال بذريعة أولوية الأمن العام؛ سواء في الخارج ضد الأعداء أو في الداخل ضد أهل الفتنة و(الثوار)[١٢٦]، بل المفهوم من ذلك هو تحمل أخف الضررين إذ لم يخل الزمان ـ ولا سيما في فترة التراجع الحضاري التي كانت تتبدى نذرها ـ عن مفاسد وأضرار.

وإذا كان الإمام الجويني قد اعتنى بالأمن العام هذه العناية، فليس ذلك

(١٢٦) من المهم ملاحظة أن مفهوم «الثورة» و«الثوار» في نصوص القدماء لا ينصرف إلى قوى التغيير السياسي ضد أنظمة الجور والفساد والطغيان والاستبداد، بل الأمر بعكسه؛ فالمقصود بهم هنا المفسدون الخارجون ظلماً وعدواناً على أهل العدل والسداد، المصلحين لشؤون العباد.

إلا لأن حالته الواقعية ومطالعته لها كما ذكر اقتضت هذا. وهذا اللون من التفكير الوسيع قد لا يلقى اليوم تقديراً ولا قبولاً من عامة الناس والواقعين تحت المظالم والمثقفين القريبين من القاعدة دون القمة، وربما يُرمَى المفكر أو العالم المنتهج هذه الوجهة باصطناع هذا الموقف من أجل التزلف إلى أهل السلطة. ولكن التدقيق والتجرد يؤيد جامعية التفكير الأصولي وسعة نظره، طالما أنه لا يكرس الظلم ولا يبرر العدوان باسم الضرورات الأمنية أو الضغوط الخارجية. وليس توظيف كثير من الساسة وأنظمة الحكم لهذا المنطق بطرق ملتوية وكاذبة بحجة على منطق الجويني وأمثاله؛ إذ ما من منطق إلا وهو قابل للتلاعب به وإساءة استعماله.

ولعل مناط إفساد المنطق الفقهي والأصولي عامة في الاستعمال والتسييس يتجلى في تسمية الأمور بغير أسمائها، فيُدعى في خلافات خارجية أو مشكلة داخلية أنها أزمة كبرى ونذير حرب ومؤشر فوضى عارمة، وتكذب أجهزة الدولة وتغش رعاياها[١٢٧]. وفي هذه الحال يتوجه إليهم الفقيه بالوعيد الشديد للراعي الغاشّ الكاذب. وشواهد الحال التي أرشد إليها الإمام الجويني كفيلة بكشف الاختلاق الحكومي. فالجويني (رحمه الله) إنما استدل بحربٍ وقعت فعلاً وفتنة ماثلة للعيان، وما دون ذلك فلا سكوت معه على ظلم أو عدوان.

٣ ـ نظرية الواقع المحقق والواقع المقدّر

هذه النظرية ترتبط بالفائدة الثالثة التي يقدمها الجويني؛ وتتمثل في منهجية «التقدير». فإذا كان التراث الفقهي قد أجمع على مفهوم «اعتبار الواقع»، فإنما يقصد به الواقع المتحقق، المعيش، الملموس[١٢٨]. ومعلوم

---

(١٢٧) وممن يلاحظ هذا الشأن في الخبرة العربية المعاصرة وينبه إلى إشكالياته: د. حامد ربيع في حديثه عن «نظرية الأمن القومي والسياسة الأمنية» و«الجهاز الأمني وخصائصه»، و«طبيعة النظام البوليسي والأداة السياسية»، و«الوظيفة الأمنية والتطور المعاصر للمجتمع الإنساني» في: ربيع، المصدر نفسه، ص٤٥٣ ـ ٤٦٤، وعبد الفتاح، **الزحف غير المقدس: تأميم الدولة للدين؛ قراءة في دفاتر المواطنة المصرية**.

(١٢٨) من أبرز العبارات المعربة عن هذا المعنى ما قاله ابن القيم في مطلع **طرقه الحكمية**: «والحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات ودلائل الحال ومعرفة شواهده، وفي القرائن الحالية والمقالية كجزئيات وكليات الأحكام، أضاع حقوقاً كثيرة على أصحابها، وحكم بما يعلم الناس بطلانه =

أن كثيراً من الفقهاء قد أخذوا على فقهاء الحنفية وغيرهم من المتأخرين تطرقهم إلى منهج «الافتراض» وتقدير المستبعَدات. لكن الإمام الجويني (الشافعي) يكثر من استعمال طريقة «التقدير» بألفاظ التقدير والاحتمال والفرض وغيرها في ما يتعلق بالشأن السياسي، ويطرحه بصورة أقرب إلى الاستشراف والتوقع وبما يمكن أن يمهد لدراسات المستقبليات الحديثة. وهذا الطرح يقع في لبِّ الاستفادة المنهجية من الغياثي الذي يشتمل ـ كما تقدم ـ على ثلاثة أجزاء، جزآن منها في تصور تحولات «الواقع السياسي والعام» بطريقة «التقدير».

وقد لفت العلامة د. حامد ربيع النظر إلى أهمية هذا الجانب عند حديثه عن نظرية «التدبر السياسي» التي تمثل أقصى أنواع التقدم المعاصر في التحليل الاجتماعي، وهي موضع عناية خاصة في فقه السياسة الخارجية، كذلك، وتختلط بما يسمى «علم المستقبليات»، وذلك في معرض حديثه عما تملكه النظرية السياسية الإسلامية من تراث ضخم لم يقدر له بعد أن يخضع لتحليل علمي أو لتجميع وثائقي. ولعل من المهم نقل كلامه في هذا الصدد بما يكشف عن قيمة المنهجية الجوينية وإبداعها، يقول د. حامد:

«نظرية التدبر السياسي بمعنى خلق نماذج التعامل مع المستقبل وتمثل أقصى أنواع التقدم المعاصر في التحليل الاجتماعي. مفهوم التدبر في حقيقة الأمر يعني تصور المستقبل انطلاقاً من الحاضر والماضي على أنه امتداد لهما، وبناء خطة للتعامل مع المستقبل، بحيث لا يؤخذ الفرد على غرة، وبحيث تصير إحدى وظائف الحاكم أن يعد نفسه لجميع احتمالات التطور من منطلق القدرة والفاعلية. مؤلَّف ابن أبي الربيع نموذج واضح للتعبير عن

= ولا يشكون فيه؛ اعتماداً منه على نوع ظاهر لم يلتفت إلى باطنه وسائر أحواله، فههنا نوعان من الفقه لا بد للحاكم منهما: فقه في أحكام الحوادث، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس يميز به بين الصادق والكاذب والمحق والمبطل، ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع. ومن له ذوق في الشريعة واطلاع على كمالاتها وأنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل الذي يفصل بين الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح، وعرف أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها، وأن من له معرفة بمقاصدها ووضعها مواضعها، وحسن فهمه فيها لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البتة، فإن السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر بعين الشريعة، علمها من علمها وجهلها من جهلها».

الاهتمام بهذا البُعد من أبعاد الوظيفة القيادية، وعلى الرغم من أنه قد يبدو لأول وهلة أن هذا ليس جديداً في تقاليد الممارسة السياسية إلا أن الواقع أن استقبال هذا المفهوم في تأصيل التحليل السياسي لا يعود إلى أكثر من نهاية القرن التاسع عشر، ولعل نظرية الدولة الحارس التي سيطرت على الفكر السياسي خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر هي التي ساهمت في خلق الإطار الفكري الذي منع من تأصيل نظرية التدبر السياسي عقب الثورة الفرنسية»(١٢٩).

والإمام الجويني لا يكتفي بتنبيه السياسي إلى هذه الوظيفة وأنها من أدوار القيادة بل يمارسها، وأكثر من هذا كله ينظّر لها ويؤصّل لتفعيلها. فالواقع السياسي عند الجويني على قسمين: واقع متحقق يدرك بالمشاهدة والمعايشة، وواقع مقدر أو اعتباري يجري تصوره ـ بدوره ـ بإحدى طريقتين: إما افتراضية نظرية (وهي قد تصل أحياناً إلى حدّ تقدير وقوع المستبعدات)، أو طريقة تمديد لصورة الواقع المعيش إلى ممكناتها الأقرب، وهو ما يسمى منطقيّاً بالاستلزام والاقتضاء، سواء العقلي أو الحسي أو العادي.

والجويني يتابع الطريقة الثانية الأكثر واقعية لمناسبتها للشأن السياسي، ويردّ على المستبعدين لها، فيقدّر «الواقع السياسي» تارةً حال غياب قلبه: «الإمامة والولاية والإمرة»، ويقدر ذلك بدرجاته الممكنة (مثل فقد صفات الإمام والشروط: الأخف فالأثقل، ثم افتقاد الطريقة الشرعية للتولية، ثم اختفاء المؤسسات والهيئات من أصولها، ثم اختفاء النظم والقوانين نفسها..)، إلى أن يتصور أبعد ما في الأمر؛ وهو: غياب عامة الشرعة (القانون)، ثم غياب أصل المرجعية، وكأنه يفترض افتقاد معنى «المجال العام» وأصوله برمتها لا مجرد المجال «السياسي» وحسب(١٣٠)!! وبالطبع

---

(١٢٩) ابن أبي الربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع**، ص١٦٨. وهو يعتبر أن تأصيل نظرية كاملة لعلم السلوك والتدبر أحد التقاليد التي ميزت التراث السياسي الإسلامي وأضفت على التحليل السياسي في تلك التقاليد مذاقها الذي لم تعرفه أي حضارة أخرى.

(١٣٠) وهنا مقام الرد على من يزعمون عدم معرفة المسلمين بفكرة «**المجال السياسي**» ودعواهم كونها من ابتكارات الدولة القومية الغربية، انظر: الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، حيث يقول: «المجال السياسي مفهوم نستعيره هو الآخر من الدراسات الاجتماعية المعاصرة =

هو لا يقف عند حدّ التوقع بقدر ما يُعنى بما ينبغي عمله حال وقوع هذه الأمور.

فبعد تحقيق النظر في الواقع المعتاد، أو بيان الواجب الشرعي المنشود في المجال السياسي وفق عادة الأمور السوية، ينتقل الإمام الجويني إلى تقدير «واقع آخر»، يتحرك إليه شيئاً فشيئاً بفرض تعذر وجود عنصر من عناصر المنظومة، وتأمُّل ما يمكن أن يُحدثه هذا التعذر من أثر، فيقول: «ونحن نفرض الآن تعذر آحادها وأفرادها (أي شروط الإمام وصفاته) على التدريج، ونبدأ بأقلها غناءً - أي أقلها تأثيراً وأهمية - ثم نترقى إلى ما يُبرُّ وقعه وأثره على ما تقدم ذكره، حتى نستوعب معقود الباب ومقصوده بعون الله وتأييده ومنّه وتسديده»[(١٣١)].

وطريقة التقدير تقوم على آليات يمكن إجمالها في مسارين من حيث البداية:

أ - مسار يبدأ من تصور الواقع السياسي من خلال مطالب الشرع، ثم يليه افتراض انخرام مواصفات الواقع أو مكوناته واحدة بعد الأخرى وكيف يتصرف علم الشرع أو يوجهنا في كل مرة، أو افتراض دخول عنصر جديد على الرؤية.

ب - مسار يبدأ من تحديد عناصر الواقع المعيش الأساسية، ثم إما

= لنوظفه في موضوعنا بقصد التعرف على جانب أساسي من جوانب الظاهرة السياسية في التجربة الحضارية العربية الإسلامية بالمقارنة مع تطور نفس الظاهرة في أوروبا الغربية»، وفي هذا المقام يصرح الجابري أنه يتابع كتاب برتراند بادي: «الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام»، والذي يتساءل عن عدم تطور الدولة في بلاد الإسلام خلال القرون الوسطى إلى دولة حديثة على الطراز الغربي/الأوروبي؟ وفشلت محاولات النخب العصرية في بلاد الإسلام من أجل نقل «الحداثة السياسية» الغربية إلى بلدانها؟ حيث يكتشف «بادي» أن الدولة الأوروبية الحديثة دولة المؤسسات والمصلحة العليا (في مقابل دولة الطاغية من جهة ومصلحة العشيرة أو الطائفة من جهة أخرى) قد قامت في أوروبا نتيجة عملية تاريخية أسفرت عن ظهور مجال جديد في الحياة الاجتماعية هو «المجال السياسي»؛ أي الخاص بالسياسة، ينافس الأمير والكنيسة، ويقدم نفسه كبديل عنهما في الحياة السياسية» (ص١٧ - ٢٠).

انظر أيضاً في الجويني: رائف محمد عبد العزيز النعيم، **الفكر السياسي عند الإمام الجويني (دراسة فقهية تحليلية مقارنة)** (بيروت: دار الكتب العلمية للنشر، ٢٠٠٩).

(١٣١) الجويني، **الغياثي أو غياث الأمم في التياث الظلم**، ص٢٠٨.

يتجه إلى توليد الأحوال والإمكانات من هذا الواقع بطريقة التمديد الطبيعي أو العقلي للأمور، أو افتراض فقْد عنصر قائم ومؤثر، أو افتراض إدخال عنصر جديد له بوادره وأماراته. وأخيراً في نهاية كل من المسارين تتم إعادة ترتيب المنظومة القائمة على نحو مختلف.

ففي الجزء الأول من الغياثي يتعرض لأصول البناء السياسي الذي فصَّله من قبله الماوردي: الإمام واختياره، وصفات مختاريه (أهل العقد)، وصفات الإمام نفسه (شروطه): اللازمة والمكتسبة، وخلعه وانخلاعه، ونوابه وولاة العهد، والوزير وصفاته، وحكام الأطراف، وولاة المدن والأقطار، ومستنابي الأعمال والمهمات، وإمامة المفضول (ونزاع ثنائية الكفاءة والورع/العلم)، ومنع نصب إمامين، ومقاصد الحكم (حفظ الدين والتقوى، وحفظ الوازعية، وتوفير الحقوق، والدنيا للدين)، ووظائف الدولة (والإمامة) نحو: الدين (بمواجهة البدع والشبهات والدعوة إلى الله تعالى...) وما يرتبط به، وما لا دخل لها فيه (حدود السلطة)، وواجبات الدولة نحو: الدنيا (بتحصيل المفقود، وحفظ الموجود، والدفاع، والأمن، والنظام، وإقامة العدل، وسد الحاجات للمعوزين، ومواجهة كوارث القحط والمجاعات، وضبط الأموال).

هذا الجزء الذي تردد بين الكلي (القواعد) وتطبيقاته الجزئية (الأحكام)، وبين الواجب على الدولة واللازم لها؛ يحكي عن الحال العادية للواقع السياسي، والحياة الطبيعية مهما كانت فيها بلايا أو واقعات طامَّة، حيث إنها تقع ضمن إطار ثابت الأركان وطيد الدعائم، وخاصة مع وجود قلب الدولة (الإمام).

بعد هذا التأسيس يتحرك الجويني إلى الواقع المقدّر توسعةً للنظر والتناول والتدبر والتدبير بفرض:

(١) فقد الإمام العادل (وتنصيب غيره).

(٢) بروز نزاع عنصرَي الكفاية والورع (وهو يرى في زمانه أن الكفاية هي المقصود من دون انغماس في فسوق.. إذ لا إمامة لفاسق).

(٣) ظهور مستولٍ مستعدٍ بالشوكة.

(٤) تخلي الإمام عن منصبه.

ويبدأ التقدير الحقيقي لواقع مختلف كثيراً لا مجرد واقعات، بدايةً من الباب الثالث في الجزء (الركن) الثاني من **الغياثي**: بتقدير «شغور الزمان عن والٍ أو متولٍ بغيره. ويقرر أنه «نادر» الوقوع، ويمكن تصوره على وجهٍ وحالٍ؛ حيث يحل محله:

١ ـ تقديم ذوي العقل للولاية والإمارة، وذلك من قبل السُّكان في ما يشبه الانتخاب الديمقراطي.

٢ ـ أمور مفوضة إلى العلماء أصلاً.

٣ ـ نهوض الكافي ذي الشهامة بالأمر على أن يراجِع العلماء (فالعلماء المتبوعون).

• ثم يتقدم التقدير خطوة أخرى للأمام بفرض شغور الزمان من العلماء: وهم «المفتون المجتهدون الأتقياء»، وعندئذٍ يحل محلهم «نقلة المذاهب».

• ثم شغوره عن «نقلة المذاهب»: فيعود الناس إلى «القواعد الكلية»: أصول الشريعة.

• ثم خلو الواقع عن «أصول الشريعة»: فتنقطع التكاليف وتبقى: العقيدة والجبلة (الفطرة) والعقل، والعزيمة والبحث قدر الوسع.

ومن ناحية أخرى يقلّب الجويني احتمالات تحول «الواقع السياسي المقدّر» بحيث يبدو عمله هذا أشبه بعمليات التجريب ورسم المسارات (السيناريوهات) لاستشراف المستقبل، فتراه حين يفترض ظهور مستولٍ على الحكم مستعدٍ بالشوكة[١٣٢] يضم إليه احتمالات: صلاحه للإمامة أو عدم صلاحه أو توسطه في حيازة الشرائط، واحتمالات وجود أهل حل وعقد ينظرون في أمره أو انعدام وجودهم، ثم احتمالات أن يكون المستظهر المتعرض للإمامة منفرداً أو غير منفرد، ومساوياً أم فائقاً غيره، تقيّاً أم فاسقاً، مطاولاً... هذا التقليب والتجريب يُنتج عدداً كبيراً من «الصور الممكنة»

---

(١٣٢) المصدر نفسه، ص٣١٦ وما بعدها.

التي يجتهد الجويني في تصويرها وتكييفها تكييفات شرعية بطريقته التنظيرية الكلية. والحاصل أن الإمام الجويني يمارس في هذا المقام نوعاً خاصاً من «النمذجة» (Modelization)، واستخلاص «الأنماط التحليلية» (Analytic Patterns).

وعلى عادة كل من الفقهاء والمناطقة (وقد تأثر الأصوليون والمتكلمون من الفقهاء بالمناطقة) يسمي الجويني كل نتيجة أو نموذج يصل إليه: «صورة»، فتارةً تراه يقول: «والذي يوضح الحق في ذلك أن الأمر إذا تصوّر كذلك فحتم على من إليه الاختيار عند من يراه في هذه الصورة أن يبايع ويتابع»[١٣٣] ويقول في فقرة أوضح: «وإن لم يطعه أحد أو اتبعه ضعفاء لا تقوم بهم شوكة، فهذه الصورة تضطرب فيها مسالك الظنون، وتقع من الاحتمالات على فنون...»[١٣٤]، ويقول: «والذي نحن فيه مصوّر فيه إذا تفرد في الزمان من يصلح للإمامة...»[١٣٥]، إلى أن يقول كلمة معبِّرة عن صعوبة التصوير بسبب تعقد التفاصيل وتداخلها:

«وغائلة هذا الفصل في تصويره، فإن الذي ينتهض لهذا الشأن لو بادره من غير بيعة وحاجة حافزة، وضرورة مستقرة، أشعر ذلك باجترائه، وغلوّه في استيلائه، وتشوفه إلى استعلائه، وذلك يسمه بابتغاء العلو في الأرض بالفساد»[١٣٦] إلى أن يقول: «فإذا تُصورت الحالة بهذه الصورة لم يجز أن يبايع، وإنما التصوير فيه إذا ثار لحاجة...»[١٣٧].

ومن الجدير بالذكر أن الإمام الجويني يستعمل في طيات ذلك طريقة أساسية في استكمال تصوير الواقع بالتقدير، أشبه بما يعرفه الأصوليون «بمفهوم المخالفة»، ويصرح بمعناها فيقول: «فمن لا يحيط بحقائق الأشياء في استدادها فليتخيل نقائضها وأضدادها، ولو فرضت والعياذ به فترة [أي مرحلة تراجُع] تجرّأ بسببها الثوار من الديار، ونبغ ذوو العرامة من الأشرار [أي قطاع الطرق]، وانسلّوا عن ضبط بطّاش من الزمان ذي اقتدار، لافتدى

(١٣٣) المصدر نفسه، ص٣٢٠.
(١٣٤) المصدر نفسه، ص٣٢٢.
(١٣٥) المصدر نفسه، ص٣٢٣.
(١٣٦) المصدر نفسه، ص٣٢٦.
(١٣٧) المصدر نفسه، ص٣٧٢.

ذوو الثروة واليسار أنفسهم وحُرمهم بأضعاف ما هم الآن باذلوه في دفع أدنى ما ينالهم من الضرار»[١٣٨]. ويضرب المثال في ذلك بواقعة ملاذكرد ١٠٧١م التي انتصر فيها السلطان السلجوقي ألب أرسلان على الروم البيزنطيين... ويتخيل ماذا لو حدث العكس؟ مقرراً أنه لو وطِئ الكفار ديار الإسلام لكانت الدماء والأموال والحرم مهدرة، والأملاك والمطامح كلها مستحقرة. فهذه آلية (مفهوم/متصوّر المخالفة).

ثم يعود إلى آلية «التقدير بالنفي» الشاملة لمفهوم المخالفة فيقول: «لو فرضنا خلو الزمان عمّن تشكون من الأقوام، وتعرّى الخواص والعوام عن مسيطر بطّاش قوّام، أهذا أقرب إلى السداد والنظام أم قيامهم على الثوار مع امتداد الأيدي إلى نزْرٍ مما جمعوه من الشبهات والحرام مع استمساكهم من الدين الحق بأقوى عصام، ووقوفهم في وجه الكفار كأنهم أسود آجام؟ ـ إلى قوله (رَحِمَهُ اللهُ) ـ ومن طلب زماناً صافياً من الأقذاء والأكدار فقد حاول ما يَنِدّ عن الإمكان والأقدار...»[١٣٩]. ومثل هذه الشواهد يتكرر استدعاؤها لتعدد وجوه الاستفادة منها.

ومن ذلك أيضاً آلية «التقدير بالمقابل» المكمل من صورة الواقع، كما في قوله: «ما تشبث به الطاعنون من هنات وعثرات صدرها عن معرة الأجناد المنحرفين عن سنن الاقتصاد في أطراف الممالك والبلاد، لو سلم لهم كما يدعون وتوبعوا فيما يأتون ويذرون ويدعون، وغض عنهم طرف الانتقاد فيما يبتدعون ويخترعون، فأين يقع ما يقولون مما يدفع الله بهم من معضلات الأمور ويدرأ بسببهم من فنون الدواهي على كرور الدهور؟ أليس بهم انحصار الكفار في أقاصي الديار وبهم يخفق بنود الدين على الخافقين؟ وبهم أقيمت دعوة الحق في الحرمين، وأثبتت كتائب الملة في المشرقين والمغربين، وارتدت مناظم الكفار منكوسة، ومعالمهم معكوسة؟ وبذل عظيم الروم الجزية والدنية وصارت المسالمة والمتاركة له قصارى الأمنية؟ وانبسطت هيبة الإسلام على الأصقاع القصية، وأطلت على قمم الماردين

---

(١٣٨) المصدر نفسه، ص٣٤٦.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص٢٥١.

رايته العلية، وأضحت ثغر صدورهم لأسنة عساكر الإسلام دريئة. هذه رمزة إلى أدنى الآثار في ديار الكفار [أي البعد الخارجي]. فأما ما دفع الله بهم عن بلاد الإسلام [أي البعد الداخلي] من البدع والأهواء وضروب الآراء، فلا يحتوي عليها نهايات الأوصاف والأنباء. أليس اقتلعوا قاعدة القرامطة من ديارها، واستأصلوا ما أعيا ذوي النجدة والبأس من خلفاء بني العباس من آثارها؟ وأوطأوا رقاب الزنادقة وكل فئة مارقة سنابك الخيل؟ وانتهى رعيهم حيث انتهى الليل؟ فلم يبق في خطة الإسلام متظاهر بالبدعة إلا أضحى منكوباً مرعوباً مكبوباً. فإن ألفي زائغ مراوغ يدب الضر أو يمشي الخمر فهو من أهل الحق والسنة على أعظم الغرر. فإذا كانوا عصاماً لدين الإسلام، ووزراً للشريعة التي ابتعث بها سيد الأنام، فأي قدر للدنيا بحذافيرها بالإضافة إلى الدين؟ وأي احتفال بأغراضها مع استمرار الحق المبين والمنة لله رب العالمين؟»[140].

ومع هذا، فالجويني (رحمه الله) لا يسوغ الإيغال والمبالغة في التصوير الافتراضي، فيقول: «وإن بالغ مصوِّر في تصوير شغور الخطة عن مستحقي الزكاة في ناحية أخرى فهذا أخرق للعوائد وتصوره عسر. ولكن العلماء ربما يفرضون صوراً بعيدة وغرضهم وتقديرها تمهيد حقائق المعاني. فإن احتملنا تصور ذلك فالفاضل من الزكوات عند هؤلاء مردود إلى سهم المصالح العامة»[141].

ومما يتصل بتوسيع القدرات المنهجية من أجل إحسان إدراك الواقع السياسي تأتي قضية «القيم» المتأرجحة بين صورة «واقع سياسي صافٍ» من الأكدار يتشوف إليه الفقيه والمصلح ـ وربما كثير من الجماهير المتوقين إلى واقع مريح وسعيد ـ باعتباره المثال الأعلى حيث يتحقق مراد الله تعالى من خلقه تامّاً متمماً، وبين «الواقع الفعلي المشوب» الذي يختلط فيه الحابل بالنابل والصلاح بالفساد؛ وهو الواقع المعتاد الذي عليه الإنسان منذ هبط إلى الأرض. ومسألة الصفاء والشوب يعترض عليها بأنها تتعلق بالتقويم

(١٤٠) المصدر نفسه، ص٣٤٣ ـ ٣٤٥.

(١٤١) المصدر نفسه، ص٢٨٤.

والقيمية التي حرصت نظرية العلم الحديثة على التبرؤ منها والتنزه عنها[١٤٢].

فالمثار في الرؤية الوضعية الحديثة أن «القيم» وإدخالها في منظار الرؤية للواقع تحول دون نقائها وصفائها. وها هو الجويني ـ ليس فقط يضم القيم إلى منهجية إدراكه للواقع، بل هو ـ بوصفه فقيهاً دينياً وأصولياً ـ يؤسس رؤيته ومنهجيته على منظور قيمي (يُحسِّن ويُقَبِّح) عماده الشرع وما يتسق معه من العقل الأخلاقي والمشرب الفقهي، فكيف تتواجه الفكرة الوضعية مع هذه الطريقة الفقهية العامة والجوينية في هذا المقام؟ وهل «الواقع السياسي» قيمي في ذاته ومن ثم يناسبه منهجٌ يراعي «القيم» أم أن القيم أمر مضاف إليه من خارجه؟

يرتد بنا هذا المقام إلى المقدمات الأولى للدراسة التي تقرر فيها أن الواقع الإنساني والاجتماعي لا يكون هكذا ـ إنسانيّاً ولا اجتماعيّاً ـ إلا أن يحمل الخصائص الذاتية واللازمة لهذين الوصفيْن: الإنساني والاجتماعي؛ وأهم هذه الخصائص هي: «الواقعية القيمية». فالإنسان ليس مادة خالية من الإرادة والاختيار، بل هو في نفسيته وفي حياته الواقعية قيمي، وقيميته الحياتية تمثل حقيقة واقعية، مؤثرة في الحياة: ما هو كميّ منها وما هو نوعيّ. وبناءً عليه، ينبغي تجاوز سذاجة الادعاء بأننا ندرس واقعاً مسطحاً أحادي الأبعاد منقطعاً عن الأمور التي لا عسر قياسها بالحس المعتاد[١٤٣].

«الطريقة القيمية الواقعية» تتحول فيها «القيم» من عبء ثقيل على

---

(١٤٢) انظر: بوسينو، **نقد المعرفة في علم الاجتماع**، ص٢١ ـ ٤٧، خاصة ص٢٧. ثم الخاتمة والصفحات الأخيرة التي تمثل ندباً على حال العلوم الاجتماعية وما آلت إليه من عجز وشكلنية وعبث (ص٢٣٣ ـ ٢٤٦).

(١٤٣) انظر: جراهام لاوس، **السياسة والطبيعة البشرية**، سلسلة اخترنا لك؛ ٧٧ (القاهرة: مطابع شركة الإعلانات الشرقية، [د. ت.])، ص١٦ ـ ٢٣. يقول لاوس: «وتعتبر محاولة دراسة علم السياسة على ضوء علاقاتها بطبيعة الإنسان الشكل الوحيد للدراسة الذي يفتقر إليه كل مفكر سياسي منذ مائة أو مائتين عام... حتى قوله... لذا نجد جميع طلاب السياسة تقريباً يحللون الدساتير ويتجنبون تحليل طبيعة الإنسان...» كتب هذا نحو عام ١٩٠٨ حين قال «ما زالت دراسة علم السياسة في مهدها حتى الآن (١٩٠٨)» (ص٥).

الباحث الراصد بالطريقة الوضعية والسلوكية المغالية، إلى مخزون منهجي، ورصيد من الأدوات وموجّهات النظر. وهذا واضح في سائر المداخل التراثية. فالفيلسوف عماده المعاني الكلية المجرّدة، وفي قلبها «القيم»، كالفضيلة والعدل والمعرفة والاستقامة، وقيم عملية أخرى كالكفاءة والتناسب، والعمل وإنجاز الوظائف وبلوغ المقاصد. وكذلك الفقيه تحركه شريعة دين كله قيم، ومن ورائهما: أديب النصيحة الذي يتشبع ميدانه بالقيم والأخلاق وقضية (الخصال والخلال) والمؤرخ العمراني الذي يمهد لدور الموجه الخبير في الحضارة الإسلامية.

وفي ما يرتبط بالجويني نجد أن «القيم» ودورها في إدراك الواقع يتم تفعيله من خلال المنظور المقاصدي (حفظ الدماء/الأموال/الحُرُم، وحفظ الدين) وترتيبها، وترتيب علاقاتها بالجزئيات والأحداث الواقعة، وأيها يندرج في العام من الخاص، وأيها يتسم بالشمول أو الجزئية. ويلاحظ في ذلك أن الجويني لا يعدل بحفظ الدين شيئاً[١٤٤].

ومن ثَم ليست العبرة فقط بإدراج «القيم» في المنهج البحثي من عدمه، بل الأمر يمتد إلى «نوعية» هذه القيم التي تحددها مصادرها الأساسية. فإذا كانت القيم مصطنعة بالأهواء فإنها لا تُعادل بما يقرره العقل الصحيح والصريح، فضلاً عما يقرره الوحي المحيط ـ علماً وحكمة ـ بالإنسان والحياة والأكوان. فمنظومة القيم التي أفرزتها الحضارة الإسلامية بأصولها ومسيرتها تقدم مؤشراتٍ لما ينبغي التركيز عليه في الواقع السياسي، ورصد حاله بالنظر المباشر[١٤٥]. وفي هذا، فإن الجويني يجعل إدراك الواقع المباشر مما ينبغي أن يتأكد ويتيقن حتى يصير منكرُه كما قال: «في حكم من يعاند المحسوسات، ويُجاحد البداءة والضرورات»[١٤٦].

---

(١٤٤) انظر: الجويني، **الغياثي أو غياث الأمم في التياث الظلم**، ص٣٤٥. انظر أيضاً: العلاقة بين القيم والمقاصد في: عبد الفتاح، «مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام،» ص٢٢٦ ـ ٢٣٠.

(١٤٥) انظر: ابن أبي الربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع**، ص٨٣ ـ ٨٤، ٩٥ ـ ١١٥ و١٥٤ ـ ١٥٦.

(١٤٦) الجويني، المصدر نفسه، ص٣٥٢.

والحاصل أن الممر الأصولي ضمن المدخل الفقهي يشي بكثير من المكنات المنهجية التي ينبغي الاعتناء بتجريدها في صورة قواعد ونظريات، ومناهج وإجراءات، وذلك على مستويات تدقيق الرصد والوصف وتكميلهما، وبالأخص مستوى التصنيف الذي هو أساس التحليل فالتفسير، ويحظى الأصوليون بعدد من أدواته وآلياته الواضحة في نص **الغياثي** من أوله إلى آخره.

٤ ـ نظرية «الإدراك العملي» للواقع السياسي

وهذا ينقلنا ـ في غضون الحديث عن الواقع المحقَّق ـ إلى درجة أخرى من الواقع السياسي وإدراكه عند الإمام الجويني (رَحِمَهُ ٱللَّهُ)؛ وهو ما يتعلق «بالإدراك العملي» أي من قِبل الساسة ومتولي الأمور في مقابل «الإدراك العِلمي» والبحثي الذي يقوم به الباحث أو العالِم أو الفقيه. ويقصد بالإدراك العملي: إحاطة الساسة والرعاة بالأخبار والأحوال (من أجل النظر العملي لا للعمل النظري)؛ وهو أمر يستعظمه الجويني ضمن واجبات الحاكمين: «وهو الاهتمام بمجاري الأخبار في أقاصي الديار؛ فإن النظر في أمور الرعايا يترتب على الاطلاع على الغوامض والخفايا، وإذا انتشرت من خطة المملكة الأطراف، وأسبلت الحماية دون معرفتها أسداد الأعراف، ولم تطلع شمس رأي راعي الرعية على صفة الإشراق والإشراف، امتدت أيدي الظلمة إلى الضعفة بالإهلاك والإتلاف، والثّلة إذا نام عنها راعيها عاثت طُلُس الذئاب فيها، وعسر تداركها وتلافيها، والتيقظ والخبرة أس الإيالة، وقاعدة الإمرة. وإذا عمّى المعتدون أخبارهم أنشبوا في المستضعفين أظفارهم، واستجرءوا ثَمَّ على الاعتداء ثم طمسوا عن مالك الأمر آثارهم. ويخون حينئذٍ المؤتمن، ويغش الناصح، وتشيع المخازي والفضائح...». ويستمر يعدد الشرور والمحاذير إذا انقطع البحث والاستخبار؛ من: ضياع أموال بيت المال، وثوران ثوار الديار، وتطاير شرار الأشرار...، حتى يختمها بمقولة مهمة: «ثم ما أهون البحث والتنقير على من إليه مقاليد التدبير»[١٤٧].

---

(١٤٧) المصدر نفسه، ص٣٧٧ ـ ٣٧٨.

ويضع الإمام خطة هذا الأمر الذي يرى أنه «الخطب الخطير»، لكنه «قريب المسالك يسير»، ومسلكه عنده يتألف من إجراءيْن رئيسين:

١ ـ تعيين زُمَر من الثقات في الأقطار، مهمتهم إنهاء تفاصيل ما يجري والموافاة بدقائق الأخبار وحقائق الأسرار.

٢ ـ ثم على الحاكم «مراجعة العلماء في ما يأتي ويذر، فإنهم قدوة الأحكام وأعلام الإسلام، وورثة النبوة، وقادة الأمة، وسادة الملة، ومفاتيح الهدى، ومصابيح الدجى، وهم على الحقيقة أصحاب الأمر استحقاقاً، وذوو النجدة مأمورون بارتسام مراسمهم، واقتصاص أوامرهم، والانكفاف عن مزاجرهم»، كما سبق إيراده.

وبهذا يلتقي الإدراك النظري العلمي من أهل المدارسة بالإدراك العملي للواقع السياسي من أهل الممارسة، في باب ما يمكن تسميته بـ«مشترك واجبات العالم والعامل» أو العطاء المتبادل بينهما. فنصيحة العالِم للراعي تقتضي من العالم القيام بالأمر الأول، ومراجعة الراعي للعالم تقتضي من الحاكم القيام بالثاني. ومن ثَم يدرج الجويني هذا في باب «واجبات الإمام»، ويخص بالتركيز منها ثلاثة:

١ ـ مطالعة الأخبار والأحوال عن قرب وكثب.

٢ ـ مراجعة العلماء المجتهدين.

٣ ـ اليقظة إلى الفتن الكبرى ولا سيما التي تتعلق بالعقل المسلم: دينه وفكره وثقافته وأخلاقه.

وهكذا يحرّك «الإدراك العلمي» من قبل الباحثين والدارسين للواقع السياسي ضروراتِ «الإدراك العملي»، ليجعل من عمل الإمام الجويني شيئاً أشبه بكتابة تقرير إخباري إلى سلطان زمانه، ولقد مرت بنا عبارات دالة على هذا من مثل قوله: «ومما أنهيه إلى صدر العالم بعد تمهيد الاطلاع على أخبار البقاع والأصقاع: فتنة هائجة في الدين ولو لم يتدارك لتقاذفت إلى معظم المسلمين ولتفاقمت غائلتها وأعضلت واقعتها»، ممارساً فيه عملية التحري والرصد بطريقته التي ألمحنا إلى بعض خصائصها ومحدداتها وأدواتها.

لا شك أن لدى الإمام الجويني كثيراً مما يمكن أن نستفيده في تطوير منهجية إدراك الواقع السياسي من خلال إعمال «النظرة الكلية» في العالم السياسي، وتوسعة المجال السياسي ليسكن ضمن المجال العام، والتنقل بين نظرية الواقع المحقّق والواقع المقدّر، والتمييز بين الواقع الصافي (المرغوب) والواقع الفعلي المشوب، والجمع بين ميزات الإدراك العملي والإدراك العلمي للواقع، وما فيه من الاعتماد المعرفي والعملي المتبادل بين أهل الفكر وأهل الحركة، في أمريْ: المعرفة بالواقع السياسي، وإصلاحه وتجديده، وكذلك التفكير في شأنين خطرين كالأمن العام والبعد الخارجي وأثرهما في ترتيب عناصر الواقع الداخلي للدولة. ولكن دواعي المقام تقتضي الاكتفاء بهذا القدر، ومن ثَم ننتقل إلى إجمال معالم أساسية في هذه المنهجية الجوينية.

ثالثاً: معالم في طريقة الجويني لتصوير الواقع السياسي

ويمكن مما سبق تبين معالم أساسية لطريقة الأصولي الذي يمثله إمام الحرمين الجويني في الاقتراب من الواقع السياسي نظراً وتناولاً أو تصوراً وتصويراً على النحو الآتي:

١ ـ فقه القواعد الأصولية والفقهية الجامعة: فروح هذه القواعد وعيش معانيها الجامعة تزود الباحث بمكنات لبناء رؤية كلية للواقع السياسي، وتتجاوز به الوقوف عند التفصيلات الكثيرة مبعثرة ومتشظية. ولعل من أظهر مصادر هذه القواعد ـ كما تقدم ـ المدخل المقاصدي بمجالاته الخمسة ونظرياته المتعلقة بالمصلحة والضرر والموازنات والأولويات وفك التعارضات. لقد جاء الغياثي لهذا الغرض أساساً: تقعيد الفقه السياسي في مجملات يمكن للسياسيين ورجال الدولة حفظها واستيعابها والاجتهاد في الفهم والعمل السياسي من خلالها، وكذلك يتسنى للنظار (الباحثين) أن يفعّلوها في تصور السياسة والدولة، وفي تصوّر ما يجب أن ترجع إليه الحركة السياسية وعلاقاتها وتفاعلاتها تصحيحاً واهتداءً. بعبارة أخرى: يمكن توظيف الجوامع والكليات أن يجعل من «فقه الواقع» مادة يسيرة بيد كل من السياسي والمثقف والعامي.

٢ ـ التمييز بين المظنون والمقطوع: ليس فقط في الأحكام الشرعية بل أيضاً في الأخبار الواقعية وأوصاف الحال السياسية؛ وذلك على النحو الذي ردّ به الإمام الجويني مقولات من يرون الواقع السياسي أسود قاتماً، فلا دولة ولا هيبة ولا عدل ولا أمن ولا أمان. وهذه الناحية من أهم ما يقدّمه التوجه الأصولي للفقه السياسي ولمقاربة الواقع السياسي؛ وهو المقارنة بين درجات الصحة والمصداقية في المعلومات والمؤشرات التي يبني عليها الباحث معرفته بالواقع السياسي. وكثير من الخلافات والسجالات السياسية والفكرية إنما مثارها إقامة الأطراف المختلفة رؤاها على مظنونات ومحتملات أكثر من كونها حقائق ثابتة أو نتائج مثبتة.

٣ ـ المطالعة المستديمة والعريضة للظواهر المتحركة والأحوال الطارئة: فالإدراك العملي للواقع لا يمكن تحققه إلا باستمرار المطالعة والمتابعة، وتجديد النظر يوماً بعد يوم. وهذا لرجل الدولة وللباحث السياسي على حد سواء، فيما أسميناه بالإدراك العلمي والإدراك العملي. وقد تجلى ذلك في حديث الإمام الجويني عن «أطراف البلاد» وأحوال الكفار والمارقين والزنادقة، والخواص والعوام، وعلى كثير من المستويات: الروحية والنفسية، والعلمية والفكرية، والثقافية (العادات المستجدة) والمالية والاقتصادية، والمؤسسية والأمنية.

٤ ـ تقدير أولويات الإدراك أو فقه أولويات النظر: فليس كل ما في الحياة السياسية مهمّاً يستحق المتابعة والرصد، ولا أنه ينتظم ضمن رؤية الواقع النهائية على المستوى ذاته. وتساعد المعرفة الأصولية والمقاصدية بالشريعة وتطبيقها على شؤون الحياة في توجيه الذهن إلى المهم والأهم والأقل أهمية. ومن هذا تأتي عملية تقدير أولويات العمل والتي هي محل النقاشات المعاصرة[١٤٨]. فالجويني (رحمه الله) ينبه إلى الأمرين معاً: أولوية النظر وأولوية العمل. ولا شك في أن الأول مقدمة للثاني، وله أهمية قصوى في رفع كثير من مواطن الالتباس والخلاف بين التيارات

---

(١٤٨) انظر: محمد الوكيلي، **فقه الأولويات: دراسة في الضوابط** (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ/١٩٩٧م)، ويوسف القرضاوي، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ص٣٠٦ ـ ٣١٩.

الفكرية والسياسية، كما أنه يتأثر ولا بد بالمنظور العلمي والفكري وربما الأيديولوجي الذي يتبناه الناظر (الباحث). وقد اهتم كثير من المعاصرين بهذا الأمر ضمن عمليات إعادة تأسيس العقل المسلم وفق مرجعية إسلامية سواء في المجالات العلمية أو الفكرية أو التفكير العملي المعتاد، وتحت عناوين جد متنوعة.

٥ ـ تقرير الأحكام الإصلاحية وليست فقط التي تبين الحلال والحرام: ففي **الغياثي** ـ مقارنة **بالأحكام السلطانية** ـ تعلو رنة المخاطبة العملية لأهل الحكم وللعلماء والمفتين وعامة المكلفين بضرورة إحسان الوعي وترشيد السعي في المجال العام والسياسي، وأن يتم تفعيل طاقات العقل بالقليل من القواعد وكثير من التقوى وحسن التوجه، وهو الأمر الذي يتكثف مع ابن تيمية ضمن خطّه الدعوي الإصلاحي.

وإجمالاً: يقدم الإمام الجويني في **الغياثي** نموذجاً لمقاربة الفقيه الأصولي للواقع السياسي، بما يضفيه ذلك على منهجية الاقتراب من خصائص ومحددات، واضحة الإفادة لكل من الباحث السياسي والفقيه الشرعي اليوم. وقد حاولت الدراسة الإطلال على ملامح من هذه الخصائص والمحددات ولا تزعم بحال أنها استوعبت أو استقصت إطارها ومحتواها الكلي.

المطلب الثالث

تصوير ابن تيمية للواقع السياسي

عند مطالعة **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** لشيخ الإسلام ابن تيمية يقابَل الباحث بأهم خصائص طريقة هذا الرجل في العلم والفكر والسياسة وغيرها؛ ألا وهي الثقة العالية واليقين المتين في قدرات نصوص الوحي الإلهي والبيان النبوي على العطاء الفكري والعملي في سائر المجالات الحياتية، ومنها في هذا المقام المجال السياسي[١٤٩]. والملاحظة الثانية هي توجه ابن تيمية (رَحِمَهُ اللَّهُ) إلى إبراز القواعد الجامعة تحت اسم

(١٤٩) انظر: طه جابر العلواني، **ابن تيمية وإسلامية المعرفة** (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، ص٧٤ ـ ٧٥ و٨١ ـ ٨٣.

«الجوامع»؛ ربما أخذاً عن قول رسول الله (ﷺ): «**ألا إني أوتيت جوامع الكلم**»؛ أي جُمع له المعنى الكثير في القول الموجز القصير. فيقول في مطلع كتابه هذا واصفاً له: «أما بعد؛ فهذه رسالة مختصرة فيها جوامع من السياسة الإلهية والإنابة النبوية، لا يستغني عنها الراعي والرعية، اقتضاها من أوجب الله نصحه من ولاة الأمور، كما قال النبي (ﷺ) فيما ثبت عنه من غير وجه: «**إن الله يرضى لكم ثلاثة: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم**». [أخرجه مسلم وأحمد]، وهذه الرسالة مبنيّة على آية الأمراء في كتاب الله؛ وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ۞ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٨ ـ ٥٩][١٥٠] ـ إلى قوله ـ وإذا كانت الآيتان قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل، فهذان هما جماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة»[١٥١].

ومن هاتين الملاحظتين، نفهم لماذا امتلأت هذه الرسالة على اختصارها بالآيات والأحاديث والآثار عن أهل العلم أو عن السيرة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين والصالحين من بعدهم، وكانت تعليقات ابن تيمية عليها أشبه بالاستنباط الكلي الذي قصده الإمام الجويني من قبله. وهذا هو مردود مفهوم «الجوامع من السياسة» و«جماع السياسة». وبذلك، فهذه ملاحظة ثالثة ذات وجهين أعرب ابن تيمية عن الوجه الأول ـ وهو اختصار رسالته هذه، وإيجازها؛ وذلك واضح بالمقارنة **بالأحكام السلطانية والغياثي**، والوجه الآخر: أنه يكاد يكون ـ مع هذا الإيجاز ـ قد استوعب الهيكل العام الذي وضعه الماوردي مفصلاً وحرّره الجويني إلى قواعد كلية.

---

(١٥٠) أبو العباس تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ص٢١ ـ ٢٢.

(١٥١) المصدر نفسه، ص٢١ ـ ٢٢.

ومن خلال مقارنة بين ابن تيمية في رسالته هذه وبين معاصره الإمام بدر الدين ابن جماعة[١٥٢] في رسالته **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، يتفق إروين روزنتال (Erwin I. J. Rosenthal) مع هاتين الملاحظتين، معللاً بهما تجاوز ابن تيمية بوضوح لقضية الخلافة العامة الشرعية وافتقادها في عصره، واستعداده العالي للتعاون مع سلاطين الزمان لصالح أمرين: استعادة مرجعية الشريعة وتحصيل مصلحة الأمة والمجتمع، بل لا يتم هذا عند ابن تيمية إلا بالتعاون بين الراعي والرعية على تحقيق «المثال الشرعي» (The Ideal Shari'a) وفق تعبير روزنتال[١٥٣].

ويمكن تفسير ما يبدو من إيجاز ابن تيمية ـ مقارنة بالماوردي ـ بما يتناسب مع المستويين العلمي والديني الذي أصبح عليه أهل السياسة والولايات بدءاً من زمن القادر بالله العباسي (أيام الماوردي)، إلى زمن الناصر لدين الله محمد بن قلاوون (أيام ابن تيمية)، وبينهما نحو قرنين ونصف القرن من الزمان. وقد يعود ذلك إلى وجهة نظرٍ لابن تيمية في القدْر المجزئ اللازم لتفقيه الحاكم بقواعد السياسة الشرعية، وأنه بحاجة إلى التركيز على تجديد العهد بالمرجعية، والترغيب في التزامها وبيان جدواها وسلامتها وتحقيقها لمصالح الدنيا كما تحقق مقاصد الدين وخير الآخرة، أكثر مما هو بحاجة إلى درس فقهي تفصيلي شامل، ولا سيما وهذا الدرس

---

(١٥٢) الشيخ الإمام قاضي القضاة بدر الدين أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة بن علي بن جماعة بن حازم بن صخر الكناني نسباً الحموي مولداً الشافعي مذهباً. ولد بحماة سنة ٦٣٩هـ، توفي (ﷺ) سنة ٧٣٣هـ. وهو يفتتح كتابه المشار إليه بما يشعرك أنه امتداد لأحكام الماوردي وأبي يعلى: «وبعد. . . فأحق من أهديت إليه أنواع الحكم والعلوم، ووجبت له النصيحة على الخصوص والعموم: من ولاه الله أمور الإسلام، فنظم أحكامه على أوفق مراد، وأحسن نظام، وسعى السعي الجميل في مصالح رعيته، وشكر نعم الله تعالى عليه في سريرته وعلانيته. وهذا مختصر في جمل من الأحكام السلطانية، ونبذ من القواعد الإسلامية، وذكر أموال بيت المال وجهاته، وما يصح من عطائه وإقطاعاته، وما يستحقه المرصدون للغزو والجهاد، وذكر أكابر الأمراء والأجناد، وآلات القتال من السلاح والأعتاد، وكيفية القتال، ومن المخاطب من أهله، وتفصيل أموال الفيء والغنائم وأقسامها، وما يختص بها من تفصيل أحكامها، وذكر هدنة المشركين، وأحكام أهل الذمة والمستأمنين». انظر: أبو عبد الله بدر الدين بن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تقديم عبد الله بن زيد آل محمود؛ تحقيق ودراسة وتعليق فؤاد عبد المنعم أحمد (الدوحة: دار الثقافة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م).

(١٥٣) Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1968), pp. 51 - 52.

ميسر لمن أراده كما أكد إمام الحرمين من قبل(١٥٤).

ومن ثَم نلاحظ عناية ابن تيمية بمعاني الترغيب والترهيب وتكرارها وتطعيمه الأمور الفقهية بها، الأمر الذي يتلوه الجويني فيه نسبياً، ويندر جداً عند الماوردي، اللهم إلا في مقدمته وخاتمته اللتين أفعمهما بوجوب ردّ الساسة أمور سياساتهم إلى المرجعية الشرعية الربانية بوضوح وجلاء.

ما يهمنا هو الوجه الأخير لهذه الملاحظة، وهو «الاستيعاب الموجز» لهيكل نظام الحكم والنظام السياسي الذي شيده الماوردي تفصيلاً. وتستعرض الدراسة في هذا الجزء رؤية ابن تيمية للهيكل العظْمي لنظام الحكم وسياقه السياسي والاجتماعي، ومنهجيته في وصل ذلك بالواقع السياسي وأحواله، خاصة في واقع زمانه الذي أشار إليه إشارات عديدة ومهمة.

فابن تيمية (رحمه الله) ينتهي في السياسة الشرعية إلى تصورٍ للتكوين السياسي للدولة شبيه جداً بما قدمه الإمامان الماوردي والجويني، لكنه يدخل إليه من مدخل مختلف يجعلنا نراجع الخطوات الخمس للعملية الإدراكية لدى الماوردي وإضافات الجويني عليها.

فابن تيمية (رحمه الله) يبدأ تصنيفه وترتيبه من «النصّ» الموحَى: الكتاب والسُّنة، لبيان مطالب عامة فيهما يوجهها هو إلى المجال السياسي؛ باعتبار «السياسي» هو رأس الأمر العام. ومن ثَم يجعل من مفهومَي «أداء الأمانات» و«الحكم بالعدل» القرآنييْن مدخلاً لتأسيس رؤيته السياسية. ونظراً إلى أن هذيْن الركنيْن يمثلان وظيفتين كبرييْن أو مقصدين سابغيْن للحياة السياسية فيمكن القول: إن ابن تيمية يرسم خريطة الإدراك للواقع السياسي من رأسها (الوظيفة ـ المقصد) بالضبط كما فعل الماوردي والجويني.

فمن أداء الأمانات وتحريره العميق لمفهوم «الأمانة» من خلال التأمل

---

(١٥٤) ولاحظ هذا عامة على كتب المتأخرين في السياسة الشرعية، فيقول القاضي ابن جماعة أيضاً عن كتابه تحرير الأحكام: «فهو سهل المطالعة لتقرير فهمه، قريب المراجعة لصغر حجمه، وقصدت فيه غاية الاختصار مخافة الملل من الإكثار».

في القرآن والسُّنة ودلالة «الأمانة» فيهما؛ وبأداة الفهم الأصولية المعهودة لدى العلماء التي تتسع معها الدلالات والمعاني، يفرّع ابن تيمية نظره إلى قضيتي الدولة والسياسة الجوهريتين: الهيكل الإداري، والمحتوى العملي الذي يتحرك في هذا الهيكل (ومن أهم نماذجه: قضية الأموال). ومن «الحكم بالعدل» يستقي شيخ الإسلام قضية «الحقوق والحدود» ويقسمها وفق عادة الفقهاء إلى عامة (حقوق الله وحدوده: مصالح مطلق المسلمين) وخاصة (حقوق الآدميين المعينين).

ويطور العلامة د. حامد ربيع هذا المعنى ضمن تحليلاته الواصلة بين وظائف الدولة ونظام القيم السياسية في التقاليد الإسلامية مقارنة بالفقه السياسي الحديث والمعاصر، ليصل إلى أن قيمة «العدالة» التي تتحدث عنها آية النساء ويعتمد عليها نظر ابن تيمية وتناوله في السياسة الشرعية هي القيمة العليا في سلم التصاعد القيمي ضمن الرؤية الإسلامية: «درجنا على أن نميز فى العدالة بين الحقيقة الإجرائية والحقيقة القيمية: بالمعنى **الأول**: هي مرفق يسعى لتحقيق الفاعلية في كل ما له صلة بالفصل في الخصومات، وبالمعنى **الثاني**: هي مثالية تتجاوز مجرد الأداة التي تمثل السلطة ويستطيع المواطنون إذا اختلفوا أن يلجؤوا إليها لإعطاء كل ذي حق حقه. إنها مثالية تعني الثقة أولاً بمعنى الشعور بالاستقرار والمعرفة المسبقة بالحقوق والواجبات، ثم الطمأنينة ثانياً بمعنى احترام الحقوق المكتسبة، ثم السلام الاجتماعي ثالثاً بمعنى التخفيف من حدة التوتر إن لم يكن القضاء عليه، ذلك الذي يفرضه التفاوت الطبيعي في القدرات والإمكانيات. هذا التمييز في حقيقة الأمر إنما ينبع من المفهوم الإسلامي للعدالة. ويكفي للدلالة على ذلك ـ وقد سبق أن رأينا ذلك تفصيلاً ـ الآية الواردة في سورة النساء [الآية: ٥٨] التي تعلن: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾. النص القرآني يتضمن كلا عنصري مفهوم العدالة: الوظيفة أو المثالية التي هي إعطاء كل ذي حق حقه، والنظام الذي يعني خلق المرفق القائم على حماية ذلك المبدأ»[١٥٥].

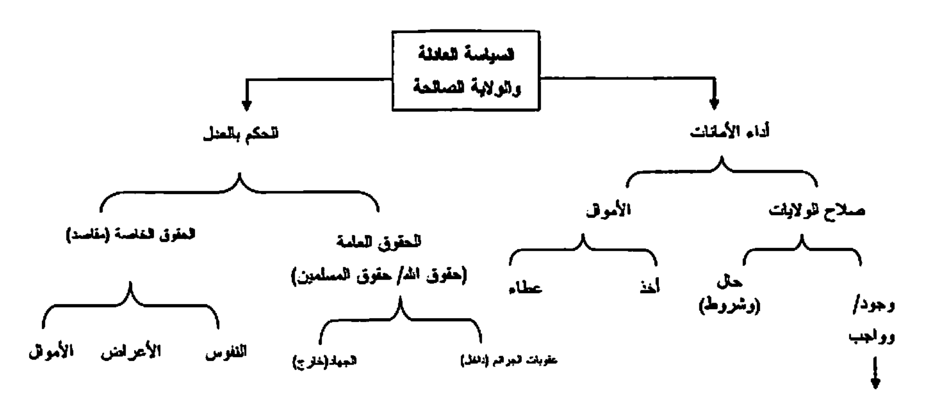
(١٥٥) ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع، ص١٩٧ ـ ٢٠٢.

وجدير بالملاحظة أنه إذا كان الإمام ابن تيمية قد رتب الشأن السياسي ترتيباً موضوعياً بين شقّيْ: أداء الأمانات والحكم بالعدل، فإنه لا يلزم أنه عمل هذا بغرض تصوير «الواقع السياسي» الذي نحن بصدده، بل الأقرب أنه أراد ترتيب «الواجب» لا «الواقع»، وفي طياته قام باستدعاء صورٍ للواقع واستبطان تصويره بطرائق متعددة. ومن ثَم، فليس معنى إيراد قضية «الحقوق والحدود» (أي حدود السلطة في التدخل في شؤون الناس) على هذا النحو، بعد قضية الأموال والمالية العامة للدولة، دالّاً بالضرورة على أن هذا هو الترتيب الواجب عند بناء الدولة أو تخطيط سياساتها، إنما هو لاتساع مفهومَي الحق والأمانة وتداخلهما. ولذا سنجد أن قضية المال يعاد النظر فيها وإيراد أطراف منها في مقام الحقوق والحدود، كما يسبق في المال التمييز بين حقوق المال العامة وحقوقه الخاصة.

والذي نستفيده من هذا المقام ونخصه بالتأكيد أن غرض الفقيه عامة لم يكن «تصوير الواقع السياسي» إنما أتى ذلك تالياً في معرض ذهابه إلى بيان «الواجب السياسي»؛ ولذا فالصورة التي يستخلصها الباحث والطريقة التي يحاول استكناه خصائصها ومحدداتها إنما تأتي مدرجة مستعملة أكثر من كونها مرادة لذاتها مصرحاً بها، مفصولة عن التأليف الفقهي.

الشكل الرقم (٢ ـ ٤)

عالم الراعي والرعية لدى ابن تيمية بين ركني العدل والأمانة



ويوضح الشكل الرقم (٢ ـ ٤) مجمل الخريطة التي يرسمها ابن تيمية لعالَم الراعي والرعية وما بينهما من هيئات (ولايات ذوات شروط وأحوال) ومجالات (داخلي وخارجي) وعلاقات (حقوق وواجبات) وعمليات (أداء الأمانات، وحكم بالعدل، وحفظ للمتعلقات وللأمن)، وتفاعلات (أخذ وعطاء، ومشاورة، . .)، وذلك بصورة موجزة تستبطن كثيراً من المعاني والأفكار التي دلّ عليها نصّ «السياسة الشرعية»، وما يستدعيه من نصوص كتابات أخرى لابن تيمية مثل: **الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، وما نثره في **مجموع فتاويه**.

وفي ما يلي نتناول أهم عناصر هذه الرؤية مقارنة بسابقتيها من خلال محورين كاشفين: البنية السياسية وعمليات تشغيلها، والقضايا الأَوْلى بالاهتمام (المال والحقوق نموذجاً).

أولاً: بناء الهيكل السياسي والإداري وتوجيهه

مكتفياً بالإشارة إليها، لا يهتم الإمام ابن تيمية كثيراً بتصوير الأشكال الموجودة من عناصر نظام الحكم بقدر ما يركّز فائق عنايته بشروط من يتولى «الأعمال»[١٥٦]. فنظريته الأساسية: **أن الصلاح السياسي والإداري يكمن بدايةً في تولية الأصلح بأوسع دلالة لـ«أصلح»**: «فيجب على ولي الأمر أن يولي على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل»[١٥٧]. وهو يستعمل مفهوم «ولي الأمر» جرياً على معهود القرآن من جهة؛ ولأنه من جهة أخرى يُجمل ويَجمع تحته الخليفة أو الإمام (وكانت الخلافة قد سقطت على يد المغول ٦٥٦هـ قبيل مولد ابن تيمية بنحو خمس سنين)، ثم السلاطين والملوك والوزراء والأمراء. . . والذين يحكمون الدويلات والولايات في زمن انفرطت فيه بوضوح حبات عقد الخلافة وصارت أثراً بعد عين[١٥٨]. ومع هذا، فإن عدم عنايته بتفاصيل

(١٥٦) علماً بأن مفهومه لـ«عمل» غير مفهوم الماوردي، ويقصد به الوظيفة والمنصب لا الإقليم.

(١٥٧) ابن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ص٢٣.

(١٥٨) Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, pp. 52 - 54.

المناصب لم يمنعه من أن يسرد أسماء أهمها في زمنه في فقرة واحدة؛ فيقول:

«فيجب عليه البحث عن المستحقين للولايات من نوابه على الأمصار؛ من الأمراء الذين هم نواب ذي السلطان، والقضاة، ومن أمراء الأجناد ومقدّمي العساكر الصغار والكبار، وولاة الأموال؛ من الوزراء، والكتّاب، والشادّين، والسعاة على الخراج والصدقات، وغير ذلك من الأموال التي للمسلمين. وعلى كل واحد من هؤلاء أن يستنيب ويستعمل أصلح من يجده. وينتهي ذلك إلى أئمة الصلاة والمؤذنين، والمقرئين والمعلمين، وأمير الحاج، والبُرُد، والعيون الذين هم القصّاد، وخُزّان الأموال، وحراس الحصون، والحدادين الذين هم البوابون على الحصون والمدائن، ونقباء العساكر الكبار والصغار، وعرفاء القبائل، والأسواق، ورؤساء القرى الذين هم الدهاقين. فيجب على كل من ولي شيئاً من أمر المسلمين من هؤلاء وغيرهم أن يستعمل فيما تحت يده في كل موضع أصلح من يقدر عليه»[١٥٩] ويضاف إلى هذا من نصوص أخرى لابن تيمية هيئات مهمة مثل: الشرطة، وديوان المظالم، والحسبة.

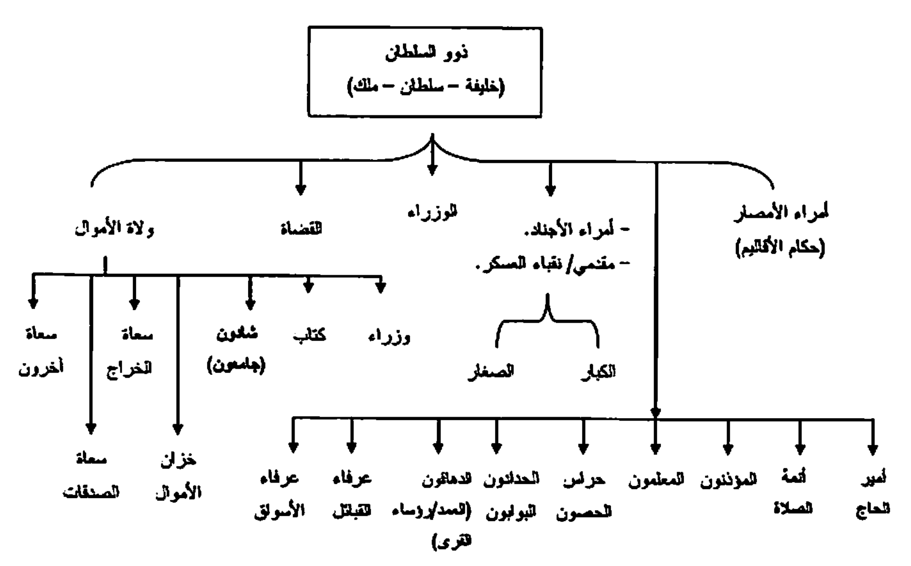
وبهذا ينقلنا ابن تيمية نقلة أخرى في النظر الكلي والتناول الفقهي الرسالي الأشبه بما يسمى اليوم التناول «الفكري»؛ حيث يصعد من التفاصيل الماوردية إلى مناطات جوينية لكن مع التركيز على العمل (ما ينبغي عمله) للإصلاح أكثر من المعرفة (ما تجب معرفته) للعمل الإصلاحي. وهذا يعني أن الجوامع كما تختصر المعرفة السياسية وتركزها في مقولات قليلة تختصر كذلك طريق كل من التحليل والتناول العلمي وطريق الإصلاح السياسي العملي على حد سواء.

ويمكن من ملاحظة ترتيب هذه الوظائف وما بينها من علاقات في «السياسة الشرعية» اكتشاف كيف تؤلف منظومة فرعية على ما سبق أن أرساه الماوردي من هيكل للدولة سياسي وإداري ممتد إلى الوظائف الموصولة

(١٥٩) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص٢٤.

بالقواعد الاجتماعية والاقتصادية، ويمكن تصوير ذلك من خلال الشكل الرقم (٢ ـ ٥):

الشكل الرقم (٢ ـ ٥)
منظومة عناصر الكيان السياسي ووظائفها وعلاقاتها لدى ابن تيمية



ويلاحظ أن نظام الحكم والولاية في رؤية ابن تيمية هو نظام «دولة متوغلة»، يمتد إلى القرى والقبائل، والأسواق والمساجد... وهي في الوقت نفسه «دولة حارس» لا تفتات على الاجتماع ولا الاقتصاد وتحول التوغل إلى تغول وطغيان، وذلك على نحو ما جرى عليه النظر عند الماوردي والجويني؛ ومن ثَم فكأن ابن تيمية يحيل إليهما ـ أو إلى الماوردي خصوصاً ـ في تفصيل العلاقات والتفاعلات والعمليات، والحقوق والواجبات، والصلاحيات وحدودها بين نظام الحكم وهذه الهيئات. لكن المهم أن السياسة تتسع عنده باتساع المجتمع وجماعة المسلمين؛ إذ هي منوطة بحفظ مصالحهم تحصيلاً واستبقاءً، وصيانتهم عن المضرات.

هذا الهيكل المعبّر عن نظام الحكم والإدارة واقترابه مما كان عليه زمن الماوردي، يهتم ابن تيمية بإعادة تأسيسه وبنائه وفق قيمة أساسية: **الصلاح والصلاحية**، ومقصدِ حاكمٍ هو: **مصالح الدين والمسلمين**. فيُوجب شرعاً

تحكيم هذا المعيار، ويجعل منه «أمانة» ومن مخالفته «خيانة» عظمى: لله ولرسوله وللمؤمنين[١٦٠]. ويؤكد هذا المعنى بالوحي كما في حديث النبي عن الإمارة وقوله: «**إنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقّها وأدى الذي عليه فيها**»[١٦١]، وكذلك بأقوال السلف، ويجتهد أن يحرك نفوس ولاة زمانه إليه بالترهيب والترغيب والوعظ والإقناع العقلي؛ وباستعمال الحكايات التاريخية والأمثلة المفترضة: «ثم إن المؤدّي للأمانة مع مخالفة هواه يثبته الله فيحفظه في أهله وماله بعدَه، والمطيع لهواه يعاقبه الله بنقيض قصده، فيذل أهله ويذهب ماله، وفي ذلك الحكاية المشهورة أن بعض خلفاء بني العباس سأل بعض العلماء أن يحدّثه عما أدرك. . .» إلخ[١٦٢].

وأما طريقة الإقناع العقلي فيستعمل فيها ابن تيمية ضرب المثل الاعتباري (من العبرة والاعتبار بحسب لفظه) فيقول فيه: «وهذا ظاهر في الاعتبار؛ فإن الخلق عباد الله، والولاة نواب الله على عباده، وهم وكلاء العباد على أنفسهم؛ بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر؛ ففيهم معنى الولاية والوكالة، ثم الولي والوكيل متى استناب في أموره رجلاً، وترك من هو أصلح للتجارة أو العقار منه، وباع السلعة بثمن وهو يجد من يشتريها بخير من ذلك الثمن؛ فقد خان صاحبه، ولا سيما إن كان بين من حاباه وبينه مودة أو قرابة، فإن صاحبه يبغضه ويذمه، ويرى أنه قد خانه وداهن قريبه أو صديقه»[١٦٣].

---

(١٦٠) المصدر نفسه، ص٢٣ ـ ٢٥.

(١٦١) رواه مسلم. المصدر نفسه، ص٢٦.

(١٦٢) المصدر نفسه، ص٢٥ ـ ٢٦.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص٢٨. ومع هذا الوضوح، فمن العجب ألا يذكر الجابري في كتابه **العقل السياسي العربي** ابن تيمية ضمن «فقه السياسة» إلا باعتباره من مشيدي «الأيديولوجيا السلطانية» التي أهدرت بالتدريج شروط الإمامة وأهلها، وضمن ما يسميه «سلسلة من التنازلات تنتهي بالتنازل عنها جميعاً»، بدءاً من أبي يعلى الفراء فالغزالي فابن تيمية، وليس ذلك نتيجة نظر الجابري في كتب ابن تيمية السياسية المتخصصة كالسياسة الشرعية، بل في ما يذكره عرضاً في كتاب **منهاج السنة النبوية**، ولم يرد ذكر لابن تيمية وآرائه السياسية إلا في هذا الموضع تقريباً، وفي هذا من التجني والتجاوز ما لا يخفى. انظر: الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص٣٦١.

ويستكمل ابن تيمية قاعدته هذه بتفصيل مفهومي «الأصلح» و«الصلاحية» ضمن ركنين ومفهومين مركزيين؛ هما: «القوة» و«الأمانة»: «وينبغي أن يعرف الأصلح في كل منصب؛ فإن الولاية لها ركنان: القوة والأمانة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِيُّ ٱلْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦]...» إلى قوله: «... والقوة في كل ولاية بحسبها؛ فالقوة في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب، وإلى الخبرة بالحروب، والمخادعة فيها...» إلى قوله: «...والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دلّ عليه الكتاب والسُّنة، وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام. والأمانة ترجع إلى خشية الله، وألا يشتري بآياته ثمناً قليلاً، وترك خشية الناس. وهذه الخصال الثلاث التي اتخذها الله على كل حكم من الناس في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَـٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَـٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]»[١٦٤].

وهكذا: قاعدة جامعة، وجوامع موجّهة، ومفاهيم مركزية والدة متآخية متكافلة ومستدعية لأشباهها ونظائرها، ومنبهة إلى مفاهيم عدوة سالبة مضادة؛ كالفساد والخيانة والضعف والأثرة والظلم. ومن النظر في مفهوم الأمانة يلاحظ استعمال ابن تيمية له على مستويين وبدلالتين متكاملتين: الأمانة السياسية الكلية بمعنى المسؤولية وتحمل التكليف والتبعات، وهو مفهوم يمكن أن يكتنف الظاهرة السياسية برمتها على نحو قوله (ﷺ): «**إنها أمانة**». والدلالة الأخرى تتعلق بالأفراد المكونين لأجهزة الدولة والقائمين بأعمالها، فالأمانة الشخصية هي التي أسندها إلى غلبة التقوى وخشية الله تعالى في مكنون النفس وبما يحكم السلوك السياسي والإداري.

لكن ثَمة إضافة مهمة في التناول السياسي من ابن تيمية، فهو (رحمه الله) لا يقف عند حدّ بيان «الواجب»، بل يجمع إليه النظر في مدى إمكان «تحققه»

---

(١٦٤) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص٢٩ ـ ٣٠.

في الواقع السياسي بملابساته الضاغطة؛ فإذا رآه عسيراً أو متعذراً انتقل بالواجب إلى مستوى أدنى أيسر؛ فيقول مثلاً في هذا المقام: «اجتماع القوة والأمانة في الناس قليل...» إلى قوله: «... فالواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها، فإذا تعيّن رجلان أحدهما أعظم أمانة والآخر أعظم قوةً قُدم أنفعهما لتلك الولاية وأقلهما ضرراً فيها»(١٦٥). فقوله «في الناس» يشير إلى أهل زمانه، ويمكن أن يعمّم، ولكنه يبني على كونه واقعاً لا يصح إغفاله؛ ومن ثَم ينـزل بالكلام المطلق إلى خطاب نسبي من خلال مفهوم «بحسبها». ومفهوم «بحسبها» يمكن اعتباره من أهم مفاتيح الصلة بالواقع التي يقدمها الفقيه إلى الدارسين والممارسين كي يعمّقوا رؤيتهم وإدراكهم للأمر الكائن ومتطلباته؛ وهو ما يوصف بالطبيعة الخاصة للظاهرة أو المسألة.

ويستخلص ابن تيمية من هذه القاعدة قواعد فرعية تتعلق بميزان المصالح والمفاسد في اختيار موظفي الدولة وفي استبقائهم أو عزلهم، وفي استكمال خصال التوازن في الوظائف بالجمع بين مختلفين متكاملين. فعلى الرغم من مخالفات عاملٍ معين من عمال الدولة فإنه قد لا يعزل «لرجحان المصلحة على المفسدة في بقائه؛ وأن غيره لا يقوم مقامه؛ لأن المتولي الكبير [الخليفة أو الإمام] إذا كان خلقه يميل إلى اللين، فينبغي أن يكون خلق نائبه يميل إلى الشدة، وإذا كان خلقه يميل إلى الشدة فينبغي أن يكون خلق نائبه يميل إلى اللين ليعتدل الأمر»(١٦٦). ولا شك في أن هذا يذكّر مباشرة بطريقة الجويني واستعمال المقاصد والموازنات والترجيح والطريقة التي دافع بها عن عهد السلاجقة ونظام الملك.

ويتقدم ابن تيمية فيتحرك إلى مقام «الضرورات التي تبيح المحظورات» عند تأسيسه لقاعدة تولية «الأمثل فالأمثل»(١٦٧)، لكنه (رحمه الله) يحصّنها بقاعدة أخرى مهمة ترمي إلى الإصلاح السياسي التدريجي حتى تستوي الأمور على سوقها: «ومع أنه يجوز تولية غير الأهل للضرورة إذا كان أصلحَ الموجود، فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال حتى يكمُل في الناس ما لا بدّ

(١٦٥) المصدر نفسه، ص٣١.
(١٦٦) المصدر نفسه، ص٣٣ ـ ٣٤.
(١٦٧) المصدر نفسه، ص٣٦.

لهم منه؛ من أمور الولايات والإمارات ونحوها...» إلى قوله: «... فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[١٦٨]. فالضرورة تقدر بقدرها، لكن لا بد من السعي في الخلاص منها لا الركون إليها، وخير مفتاح لذلك الاستعانة بـ«مقدمات الواجب» والوسائل الممكنة كافة لبلوغ المقصد الواجب[١٦٩].

وابن تيمية بهذا يتجاوز حدود الفقيه المعلم إلى الخبير المعين على إنفاذ الواجبات مع استمرار احتفاظه بطبيعة الفقيه، فينتقل من التعريف بواجب «الاختيار الصحيح للنواب وموظفي الدولة» ليرشد السياسي والإداري إلى الطريقة السليمة في «معرفة من هو الأصلح» للوظائف؛ وذلك من خلال قاعدة عامة يربطها بتصحيح السائس لمقاصده ونواياه الذاتية:

«والمهم في هذا الباب معرفة الأصلح، وذلك إنما يتم بمعرفة مقصود الولاية ومعرفة طريق المقصود؛ فإذا عرفت المقاصد والوسائل تم الأمر»[١٧٠]. ولا يكون ذلك إلا بموافقة هوى الحاكم لمقاصد الوحي والشرع، وذلك عكس الواقع الغالب على أكثر الحكام: «فلهذا لما غلب على أكثر الملوك قصد الدنيا دون الدين قدموا في ولاياتهم من يعينهم على تلك المقاصد، وكان من يطلب رئاسة نفسه يؤثر من يقيم رئاسته...» إلى أن يقول: «... فالمقصود الواجب بالولايات: إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسراناً مبيناً ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم» ـ إلى قوله: «فالمقصود أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، وكلمة الله اسم جامع لكلماته التي تضمنها كتابه، وهكذا قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، فالمقصود من إرسال الرسل وإنزال الكتب أن يقوم الناس بالقسط في حقوق الله وحقوق خلقه...»[١٧١].

(١٦٨) المصدر نفسه، ص٣٦.

(١٦٩) انظر في قضية «مقدمات الواجب» من المدخل الأصولي المقاصدي: عبد الفتاح، «مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام،» ص٤٤٢ (في علاقته بمفهوم القوة) (ص٥٢٧ و٥٣٧) (في علاقته بتصميم خارطة الأولويات في الشرع والواقع).

(١٧٠) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص٣٩.

(١٧١) المصدر نفسه، ص٣٦ ـ ٤٠.

هذا جماع ما رآه ابن تيمية في تشييد البنية السياسية والإدارية للدولة، وحاصله:

١ ـ مطالعة الفقيه ما هو موجود من النظم والمؤسسات وإدراجها تحت قاعدة (الولاية الأصلية والاستنابة الفرعية).

٢ ـ العناية بمدى صلاحية القائم على كل عمل لأداء هذا العمل.

٣ ـ قاعدة الصلاحية هي: توافر ركني «القوة» و«الأمانة» أو الكفاءة والأخلاق بدلالتهما العامة وتعيناتهما الخاصة (بحسبها).

٤ ـ الإقرار بواقع مستديم أو شبه مستديم قوامه: قلة اجتماع هذين الركنين (الكفاءة والأخلاق) في الناس حكاماً ورعية.

٥ ـ المخرج من تعذر الشرطين أو أحدهما: العمل بالمناسبة، فكل ولاية وكل مسألة سياسية هي «بحسبها».

٦ ـ ثم قاعدة «الأصلح فالأصلح» و«الأمثل فالأمثل» إذا تعدد المرشحون للولاية، أو تعددت بدائل القرار السياسي.

٧ ـ إذا تولى غير المؤهل أو ضعيف الشروط وجب العمل المستديم لتحسين حال الوظيفة واستكمالها؛ لبلوغ مستوى الحكم الرشيد.

٨ ـ يراعى في الرئيس والمرؤوس استمرار استكمالهما الصفات الواجبة فيهما؛ ليعتدل أمر الولاية والإدارة ولو بعد حين.

٩ ـ لا يتحقق هذا الاعتدال إلا بموافقة مقاصد (نوايا وإرادات) الحاكمين وأهل الدولة لمقاصد شرع الله، بأن تكون كلمة الله ـ لا كلمة الحاكم ولا المحكوم ـ هي العليا، وأن يقوم الناس بالقسط.

١٠ ـ الواجب يُفعل قدر المستطاع، ولكن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب: مقدمات الواجب السياسي واجبة.

وواضح أنها قواعد لا تتعلق بالبنية ذاتها بقدر ما تتعلق بعملية التكوين والتشييد. وإذا كان الماوردي قد اعتنى بقضية القولبة وإجراءاتها الشكلية المتعلقة بصحة عقدها ونفاذه، وكذلك في العزل والتغيير، وتجاوز الجويني ذلك إلى كلياته لحسم التعارضات وبيان الثابت من المتغير؛ فإن ابن تيمية ـ

رحمه الله تعالى - ينتقل إلى ما هو أكثر واقعية وفاعلية وتأثيراً؛ وهو **الإعلام بقواعد بناء جهاز الحكم في ظل أوضاع غير مواتية، والحضّ عليها بالوسائل العلمية والنفسية: الإقناعية والوعظية.**

وكما سبقت الإشارة، يشيد ابن تيمية هذه العملية البنائية من أعلى إلى أسفل: بداية من مقاصد الدين من الخلق، ثم المقاصد السياسية، ثم الوظائف[172]، فالمناصب والمراكز (الولايات)، ثم شروط شاغليها. وقد وصل بين هذه الحلقات من خلال تقعيده لعملية الاختيار واصطفاء عالم الأشخاص الأليق بمهام هذه المؤسسات.

ولكن ما علاقة هذا كله بمفهوم «الأمانة»؟ أليست هي تقتصر على حفظ وضبط «الأموال»؟ تقدم أن ابن تيمية يجعل كل شأن من شؤون السياسة والولاية والإمارة «أمانة»؛ وذلك اتباعاً للحديث النبوي السابق الذي فيه: «**إنها أمانة**»، لكنه خصّ قضية «الأموال العامة» وقضية «الحقوق العامة» منها اختياراً وإجمالاً وعلى سبيل المثال لا الحصر، وقدّم إشاراتٍ إلى دخولها في سائر العمليات السياسية التي لم يتناولها بالبيان. ففي حين يمثّل تشكيل الهيئة السياسية والإدارية وشغْلها بأهلها باباً من أبواب أداء الأمانات إلى أهلها، وهو مثال لتناول عالم أشخاص السياسة، فإن «المال» مثال لعالم الموارد والأشياء ومقدّرات الدولة المادية، كما أن «الحقوق» مثال لعالم الأفكار والعلاقات السياسية والاجتماعية - بل الحضارية الشاملة - ونموذج لمعنوية الدولة التي تنبني عليها صحة النظام وحركته أو فسادها. وفي ما يأتي نتابع طريقة شيخ الإسلام في النظر في الواقع السياسي وتناوله وتصويره عبر هاتين القضيتين.

ثانياً: عالم الأشياء في الواقع السياسي (الأموال نموذجاً)

«المال» يمثل عالم أشياء السياسة وموارد الدولة المادية. وفي هذا الصدد يستمر ابن تيمية على أسلوبه «الموضوعي» الذي ميّزه عن الماوردي. فالماوردي (رحمه الله) كان يميل إلى معالجة الظواهر والأشكال، وضبطها لما

(١٧٢) وهي الواجبات الشرعية السياسية، وقد فصّل ابن تيمية في آخر كتابه في أنها داعية وجود الإمارة والدولة، انظر: المصدر نفسه، ص١٣٩ وما بعدها.

في ذلك من تمهيد وتأسيس لضبط العمليات والتفاعلات من بعد. أما ابن تيمية فإن «العمليات» السياسية الكبرى وتفاعلات الراعي والرعية، والراعي ونوابه وجنوده، والدولة والقوى الاجتماعية المختلفة، هي التي تشغل اهتمامه الأساسي. ويعد هذا استكمالاً واستئنافاً لما أسسه الماوردي ومأسَسَه. فواضح أن كتاب الماوردي كما كان مهمّاً للجويني وإن استهجنه، كان معلوماً لابن تيمية بموسوعتيه؛ ومن ثَمّ بنى عليه ولم يكرره، بل أجملَ كثيراً من مضامينه التفصيلية.

وفي مضمار «الأموال» وموارد الدولة ومصارفها تتبين معالم هذه المقارنة بين الماوردي وابن تيمية، بين تفاصيل الأول وجوامع الثاني. فأقصى غاية ابن تيمية هو: تثبيت المرجعية، وأن يعود الراعي والرعية إلى الشريعة ويحققوا سيادة القانون في سائر أمرهم، وألا يتصرفوا وفق أهوائهم؛ إذ مقصد الشريعة ـ كما عبّر الشاطبي من بعد ـ هو «إخراج المكلف عن داعية هواه إلى مراد الله (ﷻ)»[١٧٣].

وبعد أن يثبت ابن تيمية تعلق مفهوم «الأمانة» بعالم الأموال، وكذلك مفهوم «الأداء»[١٧٤]، يشرع في بيان القواعد الحُكمية الجامعة، والواجبة في هذا الشأن، فيقول:

«وهذا القسم يتناول الولاة والرعية، فعلى كل منهما أن يؤدي إلى الآخر ما يجب أداؤه إليه، فعلى ذي السلطان ونوابه في العطاء أن يؤتوا كل ذي حق حقّه، وعلى جباة الأموال كأهل الديوان أن يؤدوا إلى ذي السلطان ما يجب إيتاؤه إليه، وكذلك على الرعية الذين يجب عليهم الحقوق. وليس للرعية أن يطلبوا من ولاة الأموال ما لا يستحقونه، فيكونون من جنس من قال الله تعالى فيه: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ فَإِنْ أُعْطُوا۟ مِنْهَا رَضُوا۟ وَإِن لَّمْ يُعْطَوْا۟ مِنْهَآ إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ ۞ وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا۟ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ سَيُؤْتِينَا ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَرَسُولُهُۥٓ إِنَّآ

(١٧٣) Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, pp. 52 - 56.

(١٧٤) نلاحظ حرص ابن تيمية الشديد على أن يُسند مفاهيمه ودلالات استعماله لها إلى القرآن والسُّنة. فأسند فهم «الأمانة» بالمال إلى قول الله تعالى: ﴿فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ﴾ (البقرة: ٢٨٣)، وقوله (ﷺ): «المؤمن من أمنه المسلمون على دمائهم وأموالهم» (الترمذي وابن ماجه وأحمد، ص٤٢ـ٤٣).

﴿إِلَى ٱللَّهِ رَٰغِبُونَ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٥٨ ـ ٦٠] ولا لهم [أي الرعية] أن يمنعوا السلطان ما يجب دفعه إليه من الحقوق وإن كان ظالماً، كما أمر النبي (ﷺ) لما ذكر جور الولاة فقال: «**أدوا إليهم الذي لهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم**»»، إلى قوله (رَحِمَهُ اللَّهُ): «وليس لولاة الأموال أن يقسموها بحسب أهوائهم كما يقسم المالك ملكه، فإنما هم أمناء ونواب ووكلاء، ليسوا ملّاكاً ـ وراح يستشهد من السنة والسيرة والآثار بإيجازٍ لما يدل على هذا المعنى إلى أن قال ـ: الأموال السلطانية التي أصلها في الكتاب والسنة ثلاثة أصناف»[175].

وهذه العبارة دالةٌ كثيراً في بيان طريقة الإمام ابن تيمية وموقعه في الفقه السياسي الإسلامي. فلأول وهلة قد يشعر المطالع أنه لم يقُل شيئاً، بل وصل الأمر ببعضهم إلى القول بأن ابن تيمية ليس بفقيه، إنما هو واعظ يعظ بضرورة عمل الواجب دون أن يوضح كالفقيه ما هو هذا الواجب مفصّلاً. فخلاصة كلام ابن تيمية أنه «يجب» أن يفعل السلطان ونوابه «ما يجب» في العطاء والجباية والقسمة، وأنه «يجب» أن تفعل الرعية «ما يجب» في أداء ما عليها من حقوق واستيفاء ما لها من واجبات.

ولكن الذي نفهمه من ذلك هو ما سبقت الإشارة إليه، من أن «السياسة الشرعية» لابن تيمية تعد استكمالاً لما قدمه الماوردي والجويني ـ رحمهما الله تعالى ـ وأنها ينبغي ألا تكرّر معلومهما المفصّل بل المشهور منهما بين أهل العلم في هذا الوقت كما ألمح إمام الحرمين، بل جاءت هذه الرسالة لتدل وتشدد على رجال الدولة «وجوب» الرجوع إلى «الدستور المجمل والقانون المفصل» في سائر شؤون الدولة، والأمر العام، وأن ترجع الهيئة الراعية إلى سؤال العالِم بتفاصيل الفقه وجزئياته فيما له علاقة بأعمالها حتى تكون أعمال الدولة موافقة للشرع.

لكن الإمام ابن تيمية إذ يُجمل في ذلك يفصّل في موجِبه ومقتضيه؛ وهو

---

(١٧٥) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص٤٢ ـ ٤٦.

أن الفقيه مترجِم تفصيلي عما في الكتاب والسنة من كليات وعموميات. ولذا نراه يعقب هذا الذي أوردناه ببعض تفصيل وتمثيل وأحكام جزئية تتعلق بالأصناف الثلاثة التي أشار إليها من الأموال، حتى إذا انتهى منها أوصلنا إلى مبتغى دراستنا؛ وهو الإشارة إلى «واقع زمانه، وما طرأ عليه من تغيرات إيجابية أو سلبية».

ومما تجدر الإشارة إليه أن ابن تيمية يكاد يُنهي كل فصل من كتابه (وأحياناً يُدرج في طياته) بإطلال عام على «الأحوال الواقعية» التي جدّت في زمانه، شافعاً ذلك ببيان الواجب العام فيه للإصلاح والتجديد واستعادة الأوضاع الصحيحة.

فعقب ذكر الجمل الجامعة لأحكام هذه الأموال أو كما قال في المغانم «وتفاريع المغانم وأحكامها فيها آثار وأقوال اتفق المسلمون على بعضها، وتنازعوا في بعض ذلك؛ ليس هذا موضعها؛ وإنما الغرض ذكر الجمل الجامعة»[١٧٦]، ولذا لا يزيد في «الصدقات» ـ أي الزكوات ـ عن تفسيرٍ لآية التوبة (رقم ٦٠)، لا يجاوز نصف صفحة صغيرة وكذلك الفيء. . . وعقب ذلك الإيجاز يقول: «فصارت الأموال في هذا الزمان وما قبله ثلاثة أنواع:

▪ نوع يستحق الإمام قبضه بالكتاب والسُنّة والإجماع كما ذكرناه.

▪ ونوع يحرم أخذه بالإجماع؛ كالجنايات (أي الغرامات) التي تؤخذ من أهل القرية لبيت المال لأجل قتيل قُتِل بينهم، وإن كان له وارث، أو على حدٍّ ارتكب وتسقط عنه العقوبة بذلك، وكالمكوس التي لا يسوغ وضعها اتفاقاً.

▪ ونوع فيه اجتهاد وتنازع، كمالِ من له ذو رحم وليس بذي فرض ولا عصبة، ونحو ذلك»[١٧٧].

ثم يكمل وصف «حال الواقع وهذا الزمان» بين الرعاة والرعية، منتقلاً من خصوص القضية المالية والمادية إلى عموم ما يرافقها أو يشابهها من أمور الحقوق والعدل والظلم:

---

(١٧٦) المصدر نفسه، ص٤٩.

(١٧٧) المصدر نفسه، ص٥٢.

«وكثيراً ما يقع الظلم من الولاة والرعية: هؤلاء يأخذون ما لا يحل، وهؤلاء يمنعون ما يجب، كما قد يتظالم الجند والفلاحون، وكما قد يترك بعض الناس من الجهاد ما يجب، ويكنـز الولاة من مال الله مما لا يحل كنـزه. وكذلك العقوبات على أداء الأموال؛ فإنه قد يترك منها ما يُباح أو يجب؛ وقد يُفعل ما لا يحل»[178].

هذه طريقة الفقيه ابن تيمية في الإلماح إلى حال واقعه السياسي انطلاقاً من زاوية البعد المالي للدولة، وفي اتجاه استدعاء شديد الإيجاز لسائر ما يجري بين الدولة والمجتمع، وداخل الدولاب الحكومي، وفي العلاقات الاجتماعية الأفقية؛ من انحرافات عن الأصل، ومخالفات للـ«قانون الشرعي» (بتعبير الماوردي).

ووصفُه هذا مبنيّ على استحضار «الأصل الشرعي» الذي صاغه تحت قيمة «العدل»[179]، وملاحظة ما يجري في الحياة السياسية من مجهر هذه القيمة؛ في تطبيق منهجي فريد وموجز لمدخل القيم الذي يعمل رواد المنظور الحضاري في العلوم السياسية داخل الدائرة العربية (د. حامد ربيع، د. منى أبو الفضل، د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح...) في تطويره. ومن ثم جاء وصف حال زمانه بـ«الظلم».

ولأن نظرة الفقيه في الأحكام السلطانية والغياثي لم تقتصر على ذوي السلطان على نحو ما تقدم، فإن ابن تيمية (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) يمد خيط الجويني فينقل الرعية من موقع السياسي المفعول به أو له إلى موقع «المتفاعل» والفاعل المكلّف المستقل الإرادة، الذي يُحمّل بواجبات ومسؤوليات وتُوجه له أحكامٌ تتعلق بالشأن العام، فيقول له: افعل ولا تفعل. وبهذا، يبرز ابن تيمية من خلال الفقرة السابقة أن «الفساد» و«الخيانة» و«الظلم» ليست «أفعالاً» أحادية المصدر، بل هي «تفاعلات» تقع من كل من الدولة والمجتمع معاً؛ وأنه واقعياً: بقدر ظلم أحد الطرفين يسعى الطرف الآخر لظلمه؛ إنْ في العطاء أو المنع، أو الأخذ، أو القسمة، أو الحدود وتنفيذها.

---

(١٧٨) المصدر نفسه، ص٥٣.

(١٧٩) انظر في محورية قيمة ومبدأ «العدالة» في التراث الفكري الإسلامي: عبد الفتاح، «مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام،» ص١٥٤ ـ ١٥٥.

ومن هنا يدلّنا ابن تيمية على أن «الإصلاح السياسي» وإحلال العدل والعدالة والاعتدال ليس صنعة سلطانية، أو سياسة سلطانية أحادية ينفرد بها ذوو الولاية والسلطان، بل هو عملية اجتماعية عامة، تندرج فيها سائر قوى المجتمع والأمة من عامة الرعية وقوى العلماء والوجهاء وأهل الطوائف والجهاز الإداري للدولة، يداً بيد مع أهل الأمر والحكم، إضافة إلى ممارسة كل طرف لها في خاصة نفسه من باب أن تغيير الحال يبدأ بتغيير ما بالأنفس. ومن ثَم يشير شيخ الإسلام إلى آليتين للإصلاح المتبادل، بالإضافة إلى ما قدّمه من وجوب الإصلاح الذاتي (أي إصلاح الولاة لأنفسهم، والرعية لأنفسهم) بالعودة إلى أحكام الشريعة وقصد مقاصدها، وترك مزاجرها:

فإذا صلح الراعي وأراد إصلاح فسادٍ وقع في نوابه أو في الرعية فسبيله هو قاعدة الحكمة والموعظة الحسنة وإلا فـ«العقاب الإصلاحي بالحق» لا الانتقامي ولا الانفعالي. ومن ناحية أخرى، إذا صلحت الرعية أو طوائف منها أو الفرد المسلم (المواطن بالتعبير السائر الآن)، فإن دوره الإصلاحي يقوم على قاعدة «التعاون واللا تعاون»: المعاونة الإيجابية في الصلاح والإصلاح (على البر والتقوى)، وعدم التعاون ـ إذا لم يتيسر المنع أو التخذيل ـ في مقامات الظلم والإثم والعدوان؛ أي المقاومة السلبية: وأقلها بقلبه، وذلك أضعف الإيمان.

ويظهر هذا وما فيه من تداخل بين الشأن السياسي والنظر إلى فعاليات المجتمع الفردية والجماعية في قول ابن تيمية: «والأصل في ذلك أن كل من عليه مال [نقول: أو حق] يجب أداؤه كرجل عنده وديعة، أو مضاربة، أو شركة، أو مال لموكله، أو مال يتيم، أو مال وقف، أو مال لبيت المال، أو عنده دَين هو قادر على أدائه، فإنه إذا امتنع من أداء الحق الواجب: من عيْن أو ديْن، وعُرِف أنه قادر على أدائه؛ فإنه يستحق العقوبة، حتى يُظهر المال أو يدل على موضعه»[١٨٠] ـ إلى قوله ـ «والظالم يستحق العقوبة أو التعزير. وهذا أصل متفق عليه: أن كل من فعَلَ محرّماً، أو ترك واجباً، استحق العقوبة، فإن لم تكن مقدّرة بالشرع كان تعزيراً يجتهد فيه ولي الأمر ـ إلى

(١٨٠) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص٥٣.

قوله منتقلاً إلى إصلاح الحاكم لنوابه إذا ظلموا وفسدوا: وما أخذ ولاة الأموال وغيرهم من مال المسلمين بغير حق فلولي الأمر العادل استخراجه منهم، كالهدايا التي يأخذونها بسبب العمل [أي الوظيفة الحكومية] - إلى قوله - وكذلك محاباة الولاة في المعاملة من المبايعة، والمؤاجرة والمضاربة والمساقاة والمزارعة، ونحو ذلك من الهدايا؛ ولهذا شاطر عمرُ بن الخطاب (ﷺ) من عماله من كان له فضلٌ ودِينٌ لا يتهم بخيانة، وإنما شاطرهم لما كانوا خصّوا به لأجل الولاية من محاباة وغيرها، وكان الأمر يقتضي ذلك؛ لأنه كان إمام عدل يقسم بالسوية. فلما تغير الإمام والرعية كان الواجب على كل إنسان أن يفعل من الواجب [أي الذي سبق أن بينه الفقهاء ومنهم الماوردي والجويني] ما يقدر عليه، ويترك ما حرم عليه، ولا يحرم عليه ما أباح الله له»(١٨١).

هذا في إصلاح الدولة العادلة لرعيتها ولذات البيْن الواقعة بين الحكومة والمجتمع، فكيف يقوم بعض الموظفين الصالحين على قلتهم بإصلاحٍ في نظام حكم فاسد أو مفسد وهم جزء منه وهو متسلط عليهم؟! يقول ابن تيمية:

«وإنما الواجب كفّ الظلم عنهم [أي عن عامة الناس] بحسب القدرة، وقضاء حوائجهم التي لا تتم مصلحة الناس إلا بها؛ من تبليغ ذي السلطان حاجاتهم، وتعريفه بأمورهم، ودلالته على مصالحهم، وصرفه عن مفاسدهم، بأنواع الطرق اللطيفة وغير اللطيفة، كما يفعل ذوو الأغراض من الكُتّاب ونحوهم في أغراضهم»(١٨٢). وهذا كله في الآلية أو السبيل الأولى: إصلاح الراعي لنوابه أو رعيته أو إصلاح النواب للسياسات في عملهم العام.

أما السبيل الثانية فتتعلق بما يفعله المجتمع حال فساد نظام الحكم والإدارة، يقول شيخ الإسلام:

«فأما إذا كان ولي الأمر يستخرج من العمال ما يريد أن يختص به هو وذووه فلا ينبغي إعانة واحد منهما؛ إذ كل منهما ظالم، كلصٍّ سرق من لصّ، وكالطائفتين المقتتلتين على عصبية ورئاسة. ولا يحل للرجل أن يكون

---

(١٨١) المصدر نفسه، ص٥٣ - ٥٦.

(١٨٢) المصدر نفسه، ص٥٦.

عوناً على ظلم، فإن التعاون نوعان: الأول: تعاون على البر والتقوى [وذكر أمثلة عليه] الثاني: تعاون على الإثم والعدوان [وذكر أمثلة له]»[١٨٣].

وفي غضون هذه الطريقة يقدم ابن تيمية المسألة بتركيبتها، مشيراً إلى ما يمكن تسميته «واقع الاشتباه والالتباس» أو بتعبير السنة «خير فيه دخن»، أو كما رأيناه مع الجويني باسم «الواقع المشوب». هذا الواقع المشوب يتبدى حين يشتمل النظام الحاكم على مصالح ومفاسد مجتمعة، ويتعذر القيام بالواجب الأمثل وأداء الحقوق كاملة، أو ردّ المظالم بصورة كاملة، فإن ابن تيمية يرشد إلى قاعدة يتفق عليها الفقه الإسلامي وأصوله يمكن أن نصوغها في أن «النقص مقدم على العدم»؛ أو أن صلاحاً وعدلاً منقوصين خير من ظلم وفساد كاملين. وهي قاعدة أن «الميسور لا يسقط بالمعسور»، وأنه «يرتكب أخف الضررين»، و«ما على المحسنين من سبيل».. وما إلى ذلك. فيقول: «والمعين على الإثم والعدوان: من أعان الظالم على ظلمه، أما من أعان المظلوم على تخفيف الظلم عنه، أو أداء المظلمة، فهو وكيل المظلوم لا وكيل الظالم». ثم يضرب مثالين لذلك، ويشير إلى حال زمانه فيقول: «لكن الغالب [أي في الواقع السياسي في زمانه أو في عامة أحوال البشر] أن من يدخل في ذلك [أي يدخل بين السلطة الظالمة والرعية المظلومة] يكون وكيل الظالمين، محابياً مرتشياً، مخفراً لمن يريد، آخذاً ممن يريد. وهذا من أكبر الظلمة، الذين يحشرون في توابيت من نار، هم وأعوانهم وأشباههم، ثم يقذفون في النار»[١٨٤].

وطريقة ختام ابن تيمية لباب الأموال وما وصله به من «حالَي الظلم/ العدل» أو «الفساد/ الصلاح» تدل على شدة عنايته بدفع الجانب السياسي وما يتصل به، إلى «العمل» السياسي الصالح (والحكم الرشيد) لا مجرد «المعرفة» الصحيحة. فهو يقسّم الناس في التقوى إلى ثلاث: متكبرين يصيرون بأهوائهم (نهّابين وهّابين)، ومتورعين إلى درجات الجبن والبخل وضيق الخُلق يتركون واجباتٍ هرباً من محرمات، والفريق الثالث: (الأمة الوسط) الذين هم الصالحون المصلحون، بحسب الحاجة، وقدر الطاقة:

---

(١٨٣) المصدر نفسه، ص٥٧.

(١٨٤) المصدر نفسه، ص٥٨ ـ ٥٩.

«ولا تتم السياسة الدينية إلا بهذا، ولا يصلح الدين والدنيا إلا بهذه الطريقة»[١٨٥]، «وكلما كان إليها أقرب كان أفضل»[١٨٦].

وآخر ما يقوله يؤكد ما ذهبنا إليه من أنه يقصد إلى العمل والاجتهاد في تنفيذ ما تقرّر، من قبل الشرع وفقهاء الشأن السياسي: «فليجتهد المسلم [راعياً ورعية] في التقرب إليها [الطريقة النبوية الوسط] بجهد، ويستغفر الله بعد ذلك من قصوره أو تقصيره بعد أن يعرف كمال ما بعث الله به محمداً (ﷺ) من الدين»[١٨٧].

ثالثاً: الحقوق وحدود النظام العام

لا شك في أننا نعيش سياقاً ثقافياً وأكاديميّاً يهون من شأن نظرية الحقوق السياسية في التراث الإسلامي، ويعتبر أن مفهوم «الهيومان رايتس» هو أمر محدث لا سابقة له إلا في قليل من المثاليات الفلسفية القديمة. يشير إلى هذا العلامة د. حامد ربيع (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) في بحث له غير منشور حول «الخبرة الإسلامية ونظرية حقوق الإنسان ودلالاتها المنهجية»[١٨٨]. ولكن الذي لاحظته الدراسة عبر صفحاتها السابقة يؤكد العكس تماماً: أن النظر الفقهي وتناوله للظاهرة السياسة هو مدخل حقوقي بكل معنى الكلمة وربما أوسع بكثير مما تعرضه المواثيق والعهود الدولية الحديثة منذ الثورة الفرنسية ١٧٨٩م والمعاصرة منذ ميثاق الأمم المتحدة ١٩٤٥م وما تلاه من عهود حقوقية سياسية وغير سياسية حتى الستينيات من القرن الماضي. وقد كان ابن تيمية في كتاباته السياسية نموذجاً بارزاً في هذا الصدد.

ومن مراجعة الفترة التاريخية التي عاصرها ابن تيمية مقارنة بنص «السياسة الشرعية»، يبدو أن الظلم المالي السياسي الذي أشار إليه في حديثه عن زمانه قد امتزج به ظلم قضائي شائع كاد من تطاول العمر به أن يتحول

(١٨٥) المصدر نفسه، ص٦٦ ـ ٦٧.

(١٨٦) المصدر نفسه، ص٦٨.

(١٨٧) المصدر نفسه، ص٦٨.

(١٨٨) نقلاً عن: عبد الفتاح، المصدر نفسه، ص٤٦٤، ويحسن مراجعة تناول د. سيف للنموذج المقاصدي وتنظير حقوق الإنسان (ص٤٦٣ ـ ٤٨٥)، وهو يمثل ـ في تصور الباحث ـ واحداً من أفضل الامتدادات والاستفادات من التراث الفكري والأصول ـ الفقهي الإسلامي في هذا المقام.

إلى ظلم قانوني أو مقنن أو قانون ظالم، وتعديات في إيقاع الحدود العقابية، إهداراً أو إسرافاً. وهو يشير إلى الأثر السياسي الكبير لما يقع من ذلك: من سقوط هيبة الدولة، ومن ثَم استمرار تعدي كل ذي سلطة سياسية، ثم كل ذي قدرة اجتماعية عامة من مال أو وساطة أو صلة بذوي السلطان، أو قوة قبلية أو عائلية. وترتيباً على هذا التردي تتوالى حلقات التدهور والتفكك فتتسع الفجوة والجفوة بين الراعي والرعية، ويشتد كل منهما في إنزال الضرّ بالآخر أو منع الحقوق أو المنافع عنه؛ الأمران اللذان يفضيان بالضرورة إلى تفكك عرى الدولة وخرابها. يقول:

«وكثير مما يوجد من فساد أمور الناس إنما هو لتعطيل الحد بمال أو جاه، وهذا من أكبر الأسباب التي هي فساد أهل البوادي والقرى والأمصار من الأعراب، والتركمان والأكراد والفلاحين، وأهل الأهواء كقيس ويمن، وأهل الحاضرة من رؤساء الناس وأعيانهم وفقرائهم، وأمراء الناس ومقدميهم وجندهم، وهو سبب سقوط حرمة المتولي، وسقوط قدْره من القلوب، وانحلال أمره. فإذا ارتشى أو تبرطل على تعطيل حد ضعفت نفسه أن يقيم حدّاً آخر، وصار من جنس اليهود الملعونين» - إلى قوله - «وكذلك إذا أخذ مالاً للدولة على ذلك، مثل هذا السحت الذي يسمى التأديبات. ألا ترى أن الأعراب المفسدين أخذوا لبعض الناس، ثم جاءوا إلى وليّ الأمر فقادوا إليه خيلاً يقدمونها إليه أو غير ذلك، كيف يقوي طمعهم في الفساد، ويكسر حرمة الولاية والسلطنة وتفسد الرعية؟ وكذلك الفلاحون وغيرهم، وكذلك شارب الخمر، إذا أخذ فدفع بعض ماله، كيف يطمع الخمارون، فيرجون إذا أُمسكوا أن يقدموا بعض أموالهم، فيأخذها ذلك الوالي سحتاً؟ وكذلك ذوو الجاه، إذا أحموا أحداً أن يقام عليه الحد، مثل أن يرتكب بعض الفلاحين جريمة، ثم يأوي إلى قرية نائب السلطان أو أمير، فيحمي على الله ورسوله فيكون ذلك الذي حماه، ممن لعنه الله ورسوله. فقد روى مسلم في صحيحه، عن علي بن أبي طالب (ﷺ) قال: قال رسول الله (ﷺ): **«لعن الله من أحدث حدثاً أو آوى محدثاً»**. فكل من آوى محدثاً من هؤلاء المحدثين، فقد لعنه الله ورسوله. وإذا كان النبي (ﷺ) قد قال: **«إن من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضاد الله في أمره»**، فكيف بمن منع الحدود بقدرته ويده، واعتاض عن المجرمين بسحت من المال يأخذه، لا سيما الحدود على سكان

البر، فإن من أعظم فسادهم حماية المعتدين منهم بجاه أو مال، سواء كان المال المأخوذ لبيت المال أو للوالي سراً أو علانية، فذلك جميعه محرم بإجماع المسلمين، وهو مثل تضمين الحانات والخمر، فإن من مكّن من ذلك أو أعان أحداً عليه بمال يأخذه منه فهو من جنس واحد»[(١٨٩)].

ويصف الظلم المركّب في الإدارة الحكومية بصناعة عصابات الحرامية وقوّادي الفواحش: «وولي الأمر إذا ترك إنكار المنكرات وإقامة الحدود عليها بمالٍ يأخذه كان بمنزلة مقدَّم الحرامية، الذي يقاسم المحاربين على الأخيذة [أي السرقة]، وبمنزلة القوّاد الذي يأخذ ما يأخذه ليجمع بين اثنين على فاحشة»[(١٩٠)].

وفي هذا المقام نلحظ أن شيخ الإسلام ابن تيمية لا يرى أن الإصلاح يكون بالعقوبات وحسب، على نحو ما قد يتراءى لبعضهم، خاصة عند مطالعة تفسيره للحدود العقابية وتشديده على وجوب إقامتها على النحو الذي جاء الشرع به ووصفه لها بتأديب الأب لابنه وبشرب الدواء الكريه للاستشفاء، وقطع الأعضاء في الجراحات الطبية[(١٩١)]، بل يحوط رؤيته لقضية الحدود بمقاصدها من الإصلاح ومنع الفساد والموازنة والوسطية في ذلك، كما يتحدث بإسهاب عن أولوية الرفق على العنف، وأنهما يمثلان «السياسة الشرعية» بكافة أدواتها: أيهما حقق المقصود بصورة أفضل كان أولى، وعلى الوجه المنصوص عليه والمفهوم من الشرع بمنهجية صحيحة.

فعقب تفصيل الحدود وبيان حكمتها فرادى وجُملةً يعقد فصلاً يستغرق من رسالته المختصرة هذه (عشر صفحات) يذكر فيه كيف يسوس الولاة الرعية بالسياسة الجامعة بين: حسم الحدود من جهة، وتطييب النفوس والمداراة وإحسان القول والمعاملة من الجهة الأخرى. ويقول في هذا المقام:

«. . . ولكن ينبغي أن يرفق بهم فيما يكرهونه» ـ إلى قوله ـ «فهكذا

---

(١٨٩) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص٧٤ ـ ٧٥.

(١٩٠) المصدر نفسه، ص٧٦.

(١٩١) المصدر نفسه، ص٩٣. وقارن بـ: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي (الإسكندرية: دار نشر الثقافة، ١٩٦٨).

ينبغي لولي الأمر في قسمه وحكمه؛ فإن الناس دائماً يسألون وليّ الأمر ما لا يصلح بذله من الولايات والأموال والمنافع والأجور، والشفاعة في الحدود وغير ذلك، فيعوضهم من جهة أخرى إن أمكن، أو يردهم بميسور من القول ما لم يحتج إلى الإغلاظ؛ فإن ردّ السائل يؤلمه، خصوصاً من يحتاج إلى تأليفه، وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ [الضحى: ١٠]. . .» إلى قوله ـ «وإذا حكم على شخص فإنه قد يتأذى، فإذا طيّب نفسه بما يصلح من القول والعمل كان ذلك تمام السياسة، وهو نظير ما يعطيه الطبيب للمريض من الطيب الذي يسوّغ الدواء الكريه» ـ إلى قوله ـ «وهذا يحتاج إليه الرجل في سياسة نفسه وأهل بيته ورعيته؛ فإن النفوس لا تقبل الحق إلا بما تستعين به من حظوظها التي هي محتاجة إليها، فتكون تلك الحظوظ عبادة لله وطاعة له مع النية الصالحة». ثم ذهب يورد الأدلة الحديثية على ذلك(١٩٢). ثم يقول:

«وكما أن العقوبات شرعت داعية إلى فعل الواجبات وترك المحرمات، فقد شرع أيضاً كل ما يعين على ذلك، فينبغي تيسير طريق الخير والطاعة والإعانة عليه، والترغيب فيه بكل ممكن؛ مثل أن يبذل لولده، أو أهله، أو رعيته ما يرغبهم في العمل الصالح: من مال، أو ثناء، أو غيره»(١٩٣).

وفي الحقوق يقسمها ابن تيمية ـ كما تقدم ـ إلى عامة (حقوق الله تعالى= حقوق عامة المسلمين) وإلى خاصة (لآدمي، ولم يقل لمسلم معين)، ثم هو يديرها على مجالات المقاصد الشرعية: النفوس والنسل أو الأعراض، والأموال. ودخول «السياسي» في «العام» هاهنا واضح. وإنما الذي تطلب البيان من الفقيه ـ كما ذكرنا مع الماوردي والجويني ـ هو مدى «تدخل» هذا «السياسي» (أي الدولة ومؤسساتها وممارساتها) في «الشأن الخاص»، وحدود ذلك، وكيفية اكتناف «الاجتماعي العام» لكل ذلك.

فالحقوق الخاصة تبدو في رؤية التراث السياسي الإسلامي اجتماعية قبل أن تكون سياسية، وإنما مقام «السياسي» أن يرتبط بها بعلاقة تفرضها مقاصد العدل والنصفة والحاجة إلى حماية الناس من بغي بعضهم على بعض؛ أي

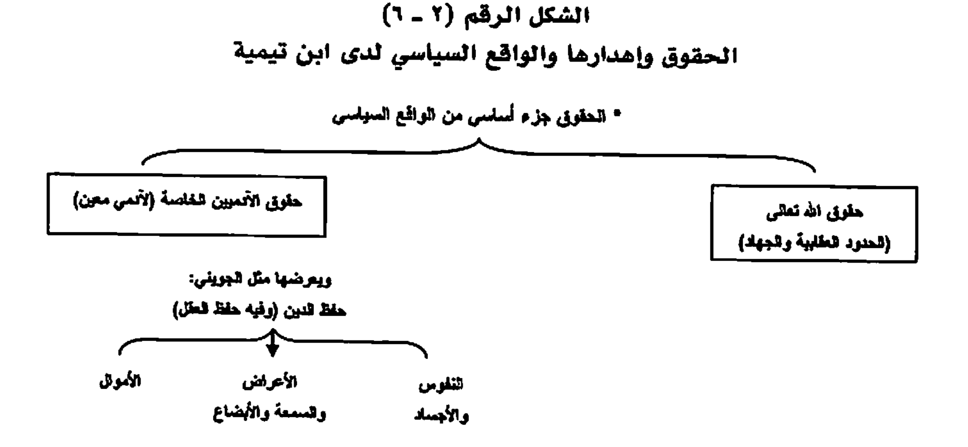
(١٩٢) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص١١٩ ـ ١٢٢.

(١٩٣) المصدر نفسه، ص١٢٣.

إنه يتدخل لوزن تفاعلات القوة/الضعف، الغنى/الفقر، وما يمكن أن ينتشر في المجال العام من تعدٍّ على خصوصيات الناس (كالقذف والفرية وانتهاك الحرمات واغتصاب الأموال. . .).

من هذا، نلاحظ حضور الزوج المفهومي (العام والخاص) في رؤية ابن تيمية للواقع السياسي، وأن الذي يصل بينهما هو الجانب «السياسي» نفسه. فمن هذا كان من أهم ما التفت إليه في وصف أهل الحكم في زمانه أنهم يغلبون شأنهم الخاص والشخصي على الأمر العام المتعلق بالله تعالى وأمة المسلمين وعامة الآدميين. ومن ثَم يطل ابن تيمية على حالة تعادي الناس واستطالة بعضهم على بعض، ليقرر أن دور «السياسي» هاهنا دور حُكمي، ولكنه هو نفسه محكوم بالقيمة العليا: العدل والقسط.

الشكل الرقم (٢ ـ ٦)
الحقوق وإهدارها والواقع السياسي لدى ابن تيمية



وفي مقابل افتراض الجويني ضعف العلم بالشريعة ثم انعدامه، يشير ابن تيمية إلى مفهومي «العدل الظاهر»، و«العدل الخفي»، وأن الأول يعرفه كل امرئ بعقله، والثاني يحتاج إلى الوحي والشرائع، وتبينه الكتب والرسالات، ويزيده الفقيه بياناً وتوضيحاً. يقول: «فإن العدل فيها [يقصد الأموال أو الأحوال] هو قوام العالمين، لا تصلح الدنيا ولا الآخرة إلا به. فمن العدل فيها ما هو ظاهر يعرفه كل أحد بعقله» ـ إلى قوله ـ «ومنه ما هو خفي، جاءت به الشرائع أو شريعتنا ـ أهل الإسلام ـ فإن عامة ما نهى عنه الكتاب والسنة من المعاملات يعود إلى تحقيق العدل والنهي عن الظلم دقّه وجلّه. . .»؛ ومن ثَم يضع على طريقة الجويني قاعدة جامعة للحلال والحرام

في العبادات والمعاملات. ويكملها بعدها بمسافة فيقول: «ومتى أمكن في الحوادث المشكِلة معرفة ما دل عليه الكتاب والسنة كان هو الواجب، وإن لم يمكن ذلك لضيق الوقت أو عجز الطالب، أو تكافؤ الأدلة عنده، أو غير ذلك، فله أن يقلد من يرتضي علمه ودينه. هذا أقوى الأقوال»[١٩٤].

خلاصة تصور ابن تيمية للواقع السياسي

خلاصة تصوير ابن تيمية للواقع السياسي أنه يسلط الضوء الكثيف على عنصرين أساسين في الدولة: عنصر المرجعية ومن ورائه الشرعية السياسية، وعنصر الفاعلية ومن ورائه الصلاح والصلاحية. فإذا صحت كلتاهما فهو الصلاح المبين، وإذا فسدتا فهو الخسران المبين. وإذا صلحت «المرجعية» وجب التأهل للفاعلية السياسية بها في وجوب استصلاح كل فرد أو فريق صالح لنفسه ولغيره ولسائر الشأن الخاص والعام. وبهذا لا يتصور «فاعلية حقيقية» بغير صلاح المرجعية (الرجوع إلى الكتاب والسنة وسنن العدل ومقاصد الحق)؛ فيؤول الأمر في النهاية إلى أن مطلب شيخ الإسلام من رسالته إنما هو استعادة الدولة للمرجعية الشرعية استعادةً فعلية وفاعلة لا مجرد شكليات وشعارات.

كما يلاحظ البُعد الدعوي في خطاب شيخ الإسلام من خلال الإكثار من النصيحة والعظة؛ للدفع إلى العمل بالمرجعية والتزامها والوثوق بهدايتها، والرفق بالرعية، والقيام بالقيم ولا سيما قيمتي العدل والمعروف. و«العدل» ذو طبيعة سياسية؛ إذ هو مشعر بالحكم والولاية، ولكن «المعروف» مشعر بالاجتماعية؛ إذ هو متبادل بين الناس. ومع ذلك يوجههما ابن تيمية في كلا المجالين ويستفيد من الطاقة القيمية للمفهومين في إعادة تأسيس العلاقات الأفقية والرأسية في الدولة والمجتمع. وبهذا يقرر أن «السياسي» كماله في البعد «الاجتماعي» حتى لربما يجعل الدولة أشبه بالأسرة الكبيرة، وكذلك أن «الاجتماعي» مستلزم ومفتقر إلى رعاية «السياسي» وحفظه.

ومن ثَم يبدو أن «الفقه السياسي الإسلامي» ينتقل مع ابن تيمية من التأسيس إلى التسيير؛ حيث تحوّل من التركيز على «المعرفة السياسية

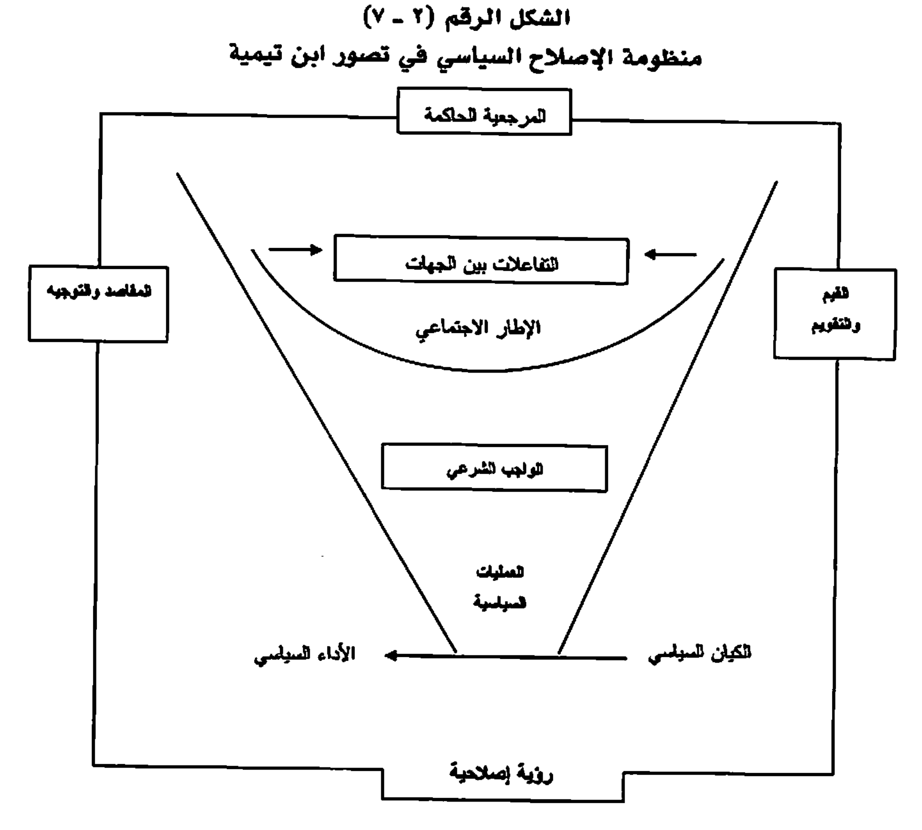
---

(١٩٤) المصدر نفسه، ص١٣٥ ـ ١٣٨.

الشرعية» بأوليات الحياة السياسية وأساساتها، إلى ضرورات «العمل السياسي» لتحقيق مقاصد الشريعة من هذا المجال. لقد أفاض الماوردي في تشييد البنى وتفصيل مواصفاتها وتحرير مشروطياتها وعقود التولية والعزل فيها، وأجمل في مجموعات (عُشارية أو سباعية أو سداسية أو رباعية): وظائفَها واختصاصاتها، وصلاحياتها، وأشار إلى حدود السلطة عند الالتقاء بالمجال الأوسع. ثم قعد الجويني لذلك مبيناً طريقة الاستنباط والبناء المعرفي والتنظيري أيضاً.

الشكل الرقم (٢ - ٧)

منظومة الإصلاح السياسي في تصور ابن تيمية



لكن ابن تيمية (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) يستوعب هذا بإجمال شديد ليكشف عنايته في قواعد «للعمل والتفاعل السياسي والإداري» إن جاز التعبير. بعبارة أخرى: انتقل شيخ الإسلام بالفقه السياسي من السكون إلى الحركة، ومن التعريف إلى التوجيه والتصريف. ومن ثَم تتجلى عند ابن تيمية بوضوح توظيفات «القيم» من العدل (ويقابله الظلم)، والمسؤولية، والرعاية، والاجتهاد

والقوة، والأمانة، والصلاح، والورع، والشورى، والنصفة/المساواة، . . . كما يتجلى حضور المقاصد ووصلها بالوظائف والأعمال؛ بحيث تتكافل هاتان الدعامتان (القيم والمقاصد) في توجيه العمل والتفاعل السياسي، وتحقيقه للحكم الشرعي.

الفصل الثالث

منهجية المدخل الفقهي لإدراك الواقع السياسي وتصويره

بدايةً من غرض الفقيه من علمه وعمله الفقهي «استنباط الأحكام العملية وبيانها للناس»، ومن علوم الآلة التي يتسلح بها، مروراً بثقافته الخاصة وعنايته بالشأن العام والسياسي، ومنهجيته الخاصة في التصنيف والتأليف، وصولاً إلى غايته الخاصة من مصنفه في الفقه السياسي وتوجيهه له إلى حكام زمانه والأمراء والولاة، واختلاف أحوال هؤلاء من حالة إلى أخرى، والتفاتاً إلى القضية الأم التي كانت محل اهتمام كل فقيه من الثلاثة الذين عُنيت بهم الدراسة... تراكمت وتضافرت هذه العناصر في رسم معالم منهجية خاصة بكل فقيه وبجهده الفقهي في المجال السياسي. ومن وراء ذلك أطلت ملامحُ لمنهجية عامة ينتهجها عامة الفقهاء المعنيين بالشأن السياسي ودراسته، عند محاولتهم إدراك «الواقع السياسي»، وتصويره من خلال الإطار الفقهي بتنوعاته الداخلية.

ويمكن تناول معالم هذا الإطار المنهجي العام في محاور تشمل محددات المنهجية العامة للفقهاء (المدرسيين والأصوليين والإصلاحيين) في المجال السياسي، وآليات وأدوات مستخلصة من دراسة الفقيه للواقع السياسي، وأصول تفكير حضاري في العلاقات الداخلية والخارجية، والمدخل المقاصدي الأصولي وإمكاناته المنهجية.

أولاً: محددات المنهجية العامة للفقهاء في المجال السياسي

من خلال العرض السابق يمكن تبين محددين أساسين لهذه المنهجية العامة، يتمثل **أولهما**: في مصادر العقل الفقهي، ويشتمل **الثاني**: على

التصورات الكلية التي وجهت نظر الفقيه في الشأن السياسي بصفة محددة، وذلك على النحو الآتي:

(١) مصادر فقه الواقع السياسي

يتضافر عند الفقيه كل من الوحي (الأصلان من الكتاب والسنة) والوجود (الواقع نفسه) في التأهيل للتعرف إلى الواقع السياسي: مكوناته وسماته وعلاقاته وعملياته وتفاعلاته. ولا يلزم أسبقية أيهما على الآخر في ذلك، لكن المهمّ لدى الفقيه هو عدم تعارضهما في الإخبار أو إقرار ما يقع، فما يخبر به السمع والبصر ينبغي ألا يعارضه تقرير أو نفي من الوحي، والأمر بعكسه. وقد اتفقت كلمتهم على نفي هذا التعارض، واليقين بالمصادقة بين المصدرين، وبينهما وبين العقل الصريح غير الغامض. وإذا كان من دور للعقل بوصفه مصدراً في صناعة «الصورة الواقعية» - غير دوره الأساس في فهم الوحي وتصور الواقع - فإنما هو في ما يقوم به من عمليات التأمل والتقدير، كافتراض حصول ما ليس بكائن، أو انعدام ما هو موجود، أو افتراض تقلب الأحوال قريباً أو بعيداً عما يمكن تسميته بالواقع المعتاد، على نحو ما تجلى مع الإمام الجويني لغلبة طريقة علمَي الأصول والكلام على عمله.

ثم إن اعتقاد الفقيه بأنه ما من أمر واقعي إلا وللشرع أو الوحي فيه قول كما أجمع عليه الثلاثة، وطريقته العميقة في تناول مفاهيم القرآن والسنة كما تجلى تطبيقه جزئياً لدى الماوردي والجويني، ثم بصورة متسعة الأرجاء مع ابن تيمية، ذلك الاعتقاد وهذه الطريقة، أثمرتا رؤية للواقع السياسي مؤطرة بمفاهيم الشرع من جهة، وجاهزة لتحكيم الشرع فيها من جهة أخرى.

ومن هذا المنطلق ظهرت حاجة الفقيه إلى تكييف صورة الواقع السياسي كما أدركه تكييفاً شرعيّاً (في ما يشبه التمثيل الضوئي في النبات)؛ أي إعادة وصف الواقع وتصويره بعبارات الشرع بحيث يسهل إدراجه ضمن نصوص الوحي أو مفاهيمه الكلية أو الجزئية. فأسهم المصدر الموحى في كلا عمليتَي التصور (الإدراك) والتصوير (الصياغة).

ولكن من الجدير بالذكر أن ثمة مصادر ثانوية مرتبطة بالوحي كان لها

دور كبير في ترتيب آلية نظر الفقيه في الواقع السياسي، وعلى رأسها «عقلية علم الفقه» نفسه، التي يمكن تشبيهها اليوم بعقلية القانونيين. ويمكن أن نلمح معالم لهذه العقلية في نظرية الحكم وما تفرضه على عقل الفقيه من التنبه لأمور باعتبارها مجال عمله واهتمامه: الفعل، والفاعل، والنسبة بين الحكم والمحكوم فيه أو عليه أو به، والحال، والسبب، والشرط، والمانع، وما إليه مما سبق التنويه به. هذه العقلية تتحول عند النظر في مجال معين كالسياسة إلى مصدر فعال، ومنطق موجِّه. فإذا أضفنا إلى هذا الثقافة الأساسية اللازمة للفقيه ومعرفته اللازمة بعلوم الآلة كاللغة والمنطق العربيين، بدأت تتبين كثير من عناصر التوجه الإدراكي.

ولقد كان لهذا المصدر النظري ـ الأصلي والفرعي ـ دوره في تحديد مستوى تجسد الواقع بجزئياته في عقل الفقيه من ناحية، وتجريده في الصياغة المكتوبة من الناحية الأخرى. فدرجة اقتراب الفقيه من الواقع بالنظر يجتمع فيها عنصران مؤثران في منتوج هذا النظر: جزئية الفقه أي تركيزه على الوقائع الجزئية، وهو عنصر يقرب من الواقع بتفاصيله، ثم الصياغة الفقهية المجرّدة، وهي عنصر يُفترض فيه أن يتسامى عن ملامسة الواقع مباشرة. ومن ثَمّ فإن اجتماع الشقيْن هو الذي يحدّد مستوى اقتراب النص الفقهي من الواقع، بحيث لا يتساوى مع الفيلسوف المحلّق في الكليات، ولا مع المؤرخ السردي الغارق في الجزئيات.

وعلى الجانب الآخر اتضح من خلال القراءة السابقة أن الفقهاء الثلاثة قد نظروا في «الواقع السياسي» العام والذي عاصره كل منهم، ولم يكونوا عنه بمعزل، كما قرؤوا نصّ الوحي وتراث الفقه قراءةً معمقة تليق بمقاماتهم، وأعملوا آلة الفكر والتأمل في الشأن السياسي من مدخل وسيع، فتراءت في كتاباتهم صورة مجال سياسي متسع متّصل الحلقات، متشابك المستويات والمجالات، يحوط بـ«السياسي» فيه مقدمات ومحددات وثمار وأحكام.

ومرة أخرى، تردد الفقيه بين النظرة الجزئية في الواقع السياسي والنظرة الكلية عند تصوره وتصويره، لكن هذه المرة بسبب من الطريقة الفقهية التي اختارها أو غرضه من التصنيف. فعلى الرغم من خفة السرد الوقائعي لدى

الفقيه أو إدراجها ضمن سرد مسائل الفقه السياسي كما فعل الماوردي، لكن هذا لم يحُل دون رسم صورة خلفية كلية للواقع العام تقف وراء ما لم يفصَّل من الواقعات الجزئية.

هذه الصورة الخلفية يمكن أن تنكشف أكثر بالانتقال إلى الطريقة الكلية الجوينية أو جوامع ابن تيمية، تلك الطريقة التي تسمو فوق التفاصيل لتطل ـ ضمن العملية الحُكمية الفقهية ـ على عموميات الواقع التي يصلح التعبير عنها بـ«الأحوال» و«الخصائص». فقضايا مثل: العدل والظلم، والصلاح والفساد، والمعروف والمنكر، والاحتراز السياسي والتعدي، والاستقامة والاعوجاج، وغلبة العصبية والعنصرية، والرشا والسحت، وسوء استعمال السلطات وسوء الاختيار للوظائف العامة. . .إلخ. هذه الأمور أرهص بها الماوردي، واقترب منها الجويني، وأكثر من الإشارة إليها وبيان طريق إصلاحها ابن تيمية رحمهم الله جميعاً.

وهكذا تكافل الأخذ عن الوحي ومباشرة الواقع السياسي نظراً وأحياناً بصورة عملية، مع العقلية الفقهية بروافدها، في إنتاج هذا المستوى وهذه الدرجة من إدراك الفقيه للواقع السياسي، والذي لا شك أنه ليس الإدارك الوحيد أو الأمثل، لكنه من الأهمية بمكان.

(٢) التصورات الكلية للفقه السياسي

يرتبط بقضية مصدر صناعة الصورة ما ينطوي عليه عقل الفقيه من تصورات وافتراضات أساسية عن الوجود والإنسان والحياة بعامة، وتعريفه للحياة السياسية بخاصة. فلقد انطلقت الخبرة العلمية للفقهاء والتي أفرزت كتاباتهم هذه وتصوراتهم للواقع السياسي، من إطار نظري عام يشتمل على تصورات كلية، ورؤى أساسية، تفاعلت مع «مصادر المعرفة» المذكورة في تطوير المنهجية الفقهية محل التناول. ونقصد بالتصورات الكلية والرؤى الأساسية: معتقدات الفقيه عن الوجود والإنسان والنفس الإنسانية والحياة الاجتماعية والسياسية، هذه التصورات التي استقاها من سائر مصادره المتاحة: الوحي أساساً، والتجارب والمقولات العقلية والفطرية.

ومعظم هذه التصورات هي من المشترك العقدي الإسلامي التي يشترك فيها عامة المسلمين، ويجمع عليها علماؤهم، وهي من البدهية بحيث لا

تكون محلاً لبيان ولا لنقاش. ولكن في ظل واقعنا اليوم وبفعل التشتت الفكري، تحولت كثير من هذه اليقينيات إلى قضايا خلافية خاصة بين النخب المثقفة، أو قضايا مشوشة لدى قطاعات عريضة من جماهير الأمة.

فحقائق متسقة مثل أن الوجود مخلوق لخالق، منتظم محكم، له بداية ونهاية، وله حكمة وغاية، وله سنن ونواميس، وهو يشتمل الأرض وما فوقها وما تحتها وما حولها من عالمين. والأرض مقام استخلاف الإنسان، سُخرت له وهُيِّئت، واتسقت مع قدرات الإنسان ومطالبه واحتياجاته، ومع خصائصه النفسية والعقلية والجسدية، وكذلك الحياة الاجتماعية: لها نفس السمات والخصائص باعتبارها قطعة من الوجود المفطور والمحكوم بسنة الله غير المبدّلة ولا المحوّلة ولا المعطّلة. وما «الواقع» إلا حال الحياة الاجتماعية في مدة معينة، وما «الواقع السياسي» إلا مجال نوعي من هذه الحال الحياتية. ثم إن الحياة عام وخاص، وكلاهما منفتح على بعضه، والعام محصلة الخاص وساحة تقاطعاته، وكل منهما مؤثر في الآخر ومتأثر به. هذه الحقائق التي أسست عقل الفقيه والتراثي المسلم بعامة، أصابها ما أصابها.

لقد افتتح الماوردي **أحكامه** بثمرة هذا المعتقد كما أسلفنا في إطاره النظري، وتطابق معه بالمعنى الواضح الجويني وابن تيمية. فالمجال السياسي هو رأس منظومة الحياة وميادينها، وبه صلاح هذه المنظومة أو فسادها، وهو الأقدر والأجدر على قيادة أزمتها. ومن ثَم فإن **الأحكام السلطانية** تمثل واحدة من أعلى طبقات «الفقه الشرعي» فيها غياث الأمم، ومنها تُبنَى السياسة الشرعية المصلحة لكل من الراعي والرعية. والسياسة لا تكون إلا في دولة، ومناط الدولة وجود الهيئة الحاكمة الحافظة للملة والممثلة لاختيار الأمة. ولا يتصور وجود اجتماع بلا سياسة، فلا اجتماع بلا دولة وإمارة؛ ومن ثَم؛ فوجود الدولة والمجال السياسي أمر طبيعي ولازمة فطرية، قبل أن تطرقه الأحكام الشرعية بالوجوب على نحو ما جرت كلمة الفقهاء.

هذه التصورات الأولية وما يتفرع عنها، وما يتصل بها من رؤى فرعية يمكن أن يُعزى إليها ذلك الاعتناء والاستعظام الجلي لشأن «السياسة»

وأحكامها كما صرّح به جملة فقهائها. وإلى هذه التصورات يمكن عزو قناعة الفقيه بضرورة «الشرع» لضبط الواقع السياسي وإصلاحه، بل أسهمت هذه القناعات في توجيه الفقهاء إلى عدد من محددات الواقع السياسي وخصائصه ومن أهمها: الاعتقاد بانتظامية الواقع السياسي، وخضوعه ـ كسائر الوجود ـ لنواميس وسُنن عامة وشرطية، يقع طرفها الأول بأيدي الناس أمراء ومأمورين، وتنتهي بفعل الله تعالى من تغيير ما بالناس، أو إصلاح أحوالهم، أو إكرامهم أو إهانتهم، مع اليقين أن الأمر كله لله.

لكن من المهم الإشارة إلى مشابهة هذا الاعتقاد الإسلامي لوجهٍ ما في الرؤية الوضعية التي تنامت بعد إسحاق نيوتن، ثم انتقلت إلى فلسفة العلوم على يد أوغست كونت والسان سيمونيين، مشابهة مع الفارق، فكلتا النظرتين تؤمن بقانونية وسننية الحركة في الوجود والحياة، وانتظامها وفق نواميس ثابتة ونظم لا تتبدل ولا تتحول ولا تتخلف. لكن بينما دفع هذا الاعتقاد الوضعيين إلى البحث عن القوانين الصغيرة الوضعية التي تحكم جزئيات الحياة الإنسانية، وتترتب عليها نتائج السياسات والقرارات والممارسات، من دون أن تلتفت إلى سنن كونية مطلقة مصدرها الإيمان بالغيب وبمحرّكٍ أعلى لشؤون الحياة، فإن أهل التراث الإسلامي ـ ومنه الفقهاء السياسيون ـ وفي ظل واقعهم البسيط المتّسم بدرجة من الرتابة والانتظام والوضوح اكتفوا بالسنن العامة أكثر من البحث في القوانين الخاصة بمجالات أو ظواهر بعينها، عبر استقراء المتغيرات وتتبع الحالات المتعددة ومقارنتها لهذا الغرض. ومع ذلك فلا يزال الوضعيون ـ وبعد أكثر من مئتي عام على مشروعهم ـ في أول طريقهم لم يغادروه ولم تتقدم مجالات الاجتماع والسياسة والنفس والاقتصاد والتربية و. . . تقدماً ملحوظاً في «تقنين» الحياة الاجتماعية بقوانين جزئية واضحة ونافعة، أو تحقيق الحلم بفيزياء اجتماعية. ولا يزال الناس يصدرون ويردون في هذه المجالات خارج إطار الدراسات الأكاديمية، التي آل أصحابها إلى نطاقي «الخبرة العامة» من جهة والمعرفة الكمية بظواهر بعينها بشكل أفضل وأحسن تنظيماً من جهة أخرى، ذلك وحسب.

ومن آثار التصورات الكلية للفقه السياسي قضية «الفعل» و«الفاعل»، وما يتعلق بها من مفاهيم «المسؤولية» و«المحاسبة»، و«الفاعلية». وقد اتصل بها

تصور فلسفي للوجود استوعبه علماء الإسلام وطوروه، يتعلق بالذات (الإنسان) وأعراضها (الأفعال والأحوال والزمان والمكان)، ومنها برزت العناية بمقترب «البنية ـ الوظيفة» أو «المؤسسة ـ العمل» على نحو ما سبق ذكره. وإليها أيضاً يمكن عزو تكوين الفقيه نظريته عن هيكل نظام الحكم وما يحيط به.

ومن هذا أيضاً جاءت قضية «الشروط والمواصفات» للأشخاص والكيانات، وأن كل كيان سياسي مرتبط بمصفوفة من المتعلقات (حكمه، شروطه، مواصفاته، أحواله، وظيفته، مقاصده). فقد اعتنى الماوردي بالشروط الذاتية من العلم والعدالة والرأي والسلامة والحنكة والكفاية/ الكفاءة، وركز الجويني على الكفاية/الكفاءة والشوكة والالتزام بالمرجعية، وأبرز ابن تيمية مفاهيم القوة ـ الأمانة، والمعروف ـ المنكر، والعدل ـ الإحسان، والحقوق والحدود.

ومن تصورهم المتعلق بقضية الوجود والعدم ـ أو كما في اللغة: الإثبات والنفي ـ برز البحث عن (المفقود في الواقع السياسي) بعد إدراك الموجود، وتقدير انعدام الموجود بعد تحققه، والبحث في ما يمكن أن يترتب على هذا من مآلات. وكان الجويني من أبرز من استعمل هذه الأداة. وهي قضية سوّغت أهمية «النموذج السياسي» القياسي؛ الذي هو عند الفقيه نظري وعملي: نظري تشكله الرؤية التشريعية، وعملي تمثله التجربة النبوية والراشدة، والتجارب الصالحة والعادلة من بعد ذلك.

وأخيراً فمن تصوّر الفقيه للشرع بوصفه أوامرَ ونواهيَ، جاء التنبه إلى الحقوق والواجبات، وما يكملها من حدود الاختصاص. ومنها جاء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي اعتبره الفقهاء الثلاثة جماع السياسة الشرعية.

ومن تصور الحياة ديناً ودنيا وآخرة، وشرعاً وعرفاً، وشرعاً وسياسة، وعقلاً ونقلاً، وواقعاً وواجباً فيه، جاءت أكثر التصنيفات التي قدمها الفقيه للحياة السياسة وما يقع فيها.

هذه لمحة إلى عدد من التصورات الكلية التي لا شك في اشتمال العقل التراثي المسلم عامةً ـ فضلاً عن الفقهي ـ عليها، وقد حاولنا الوصل بينها

وبين توجهات إدراك الفقيه للواقع، على سبيل الظن الغالب؛ نظراً إلى ما بينها من تواؤم واتساق.

ثانياً: الفقه السياسي بين الجزئي والحضاري والموضوعي والمعياري

تبين مما سبق أن للفقه السياسي الإسلامي ـ كما تقدمه نماذج من تراثه ـ إمكانات منهجية واسعة من جهة ومحدودة من جهة أخرى، لتطوير عمليات فقه الواقع السياسي، كما تراءت جملة من الفجوات والإشكالات التي فرضتها طبيعة التناول الفقهي للمجال السياسي، ولا تزال محل جدال مع المدخل القانوني المؤسسي في طوره الحديث. ومن أهم هذه الإشكالات ما ينسب إلى المدخل الفقهي من نزعة جزئية ومن طبيعة معيارية. وليس الإشكال مع نظرية علم السياسة الحديث في أي من هاتين السمتين على حدة بقدر ما يتعمق الإشكال ويتعقد بسبب اجتماع الجزئية والمعيارية في الفقه السياسي، بينما تميل نظرية العلم الحديث إلى المفارقة بين الأمرين، فتقبل الجزئية ولكن بلا معيارية.

هذه القضية تعد من كبريات قضايا فلسفة العلم الاجتماعي والإنساني المعاصر، والعلوم السياسية بخصوص هذا المقام. فقد تأسس الفكر الوضعي الأوروبي في نهايات القرن الثامن عشر الميلادي وبدايات التاسع عشر، على أساس ضرورة تجاوز «الكليات»؛ سواء الدينية أو الفلسفية، والانطلاق نحو الواقع بوقائعه الجزئية المفردة، على نحو ما يصنع الكيميائيون مع العناصر الكيميائية، والفيزيقيون والبيولوجيون مع الظواهر الطبيعية والحيوية، وكان هذا اختياراً لخاصية «الجزئية» اللاكلية. ومن ناحية أخرى، وأيضاً من منطلق تجاوز اللاهوت والمثاليات معاً، هوجمت «المعيارية» باعتبارها ذاتية لامنهجية، وأنها تضاد «الموضوعية» والحياد المعرفي. وكان هذا مثاراً لالتباسات أخرى كبرى لازمت النقاشات المعرفية والمنهجية عبر أكاديميات العالم وإلى يومنا هذا[1].

---

(١) John Gerring, *Social Science Methodology: A Criterial Framework* (London: Cambridge University Press, 2001).

ولعل من أهم أسباب هذه الالتباسات: اعتقاد بعض الفكر الأوروبي مابعد ـ الديكارتي أن «الجميع» يساوي «المجموع»، وأن «الكلي» هو «الكل»؛ بمعنى أن دراسة «جميع» الوقائع المفردة واستقراءها «كلها» واقعة واقعة ثم جمع نتائج ذلك إلى بعضها بعضاً، سيؤدي إلى فهم دقيق لـ«مجموع» الواقع في «كليته» و«عمومه». وفوق أن هذا ليس بصحيح، فهو متعذر وغير ممكن بحكم البديهة. فالكلي مفهوم ذهني عادة ما يتألف استقراءً من العموم الغالب في ما يعرف بالاستقراء الناقص، أو من الاستنباط، وعلى هذا يمضي التفكير الإنساني عبر التاريخ وفي سائر الشؤون الإنسانية. ولقد أثبت القرنان الماضيان هذه الحقيقة، ومع ذلك فلا يزال بقايا ممن لا يدركون هذا الالتباس يهاجمون المعيارية والكلية معاً ضمن فلسفة المنهج العلمي للدراسات الإنسانية والاجتماعية[٢].

والأصل الذي لاحظناه في الفقه السياسي الإسلامي أنه يميل إلى الجزئية في استعراض مسائل السياسة، لكن البُعد الأصولي لدى الجويني ثم الجوامعي عند ابن تيمية أبرز كيف يمكن أن يتحرك الفقه إلى كليات ومقولات جامعة، وينتقل من الواقعة إلى «الحال» و«العام»؛ أي إلى عموم الواقع السياسي. ومن ناحية أخرى، لاحظنا ميلاً إلى توسيع دائرة «السياسي» ليتصل بالاجتماعي فالحضاري. كما أنه لم تبدُ المعيارية حائلاً دون مطالعة الواقع واستقراء عدد من الحوادث ونمذجتها.

---

(٢) صلاح قنصوة، **فلسفة العلم** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢)، ص١٧٢ ـ ١٨٢، وقضية الجمع الأصم بين الوقائع على الطريقة الرياضية (ص٢٠٥ ـ ٢١٣)، انظر: محمد عبد الظاهر الطيب، **الموضوعية والذاتية في علم النفس** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠)، حيث يبين أنها أعسر مشكلة على الإطلاق في مجاله (علم النفس) وهو كتيب صغير (٦٨ ص) جدير بالمطالعة، وانظر بصورة أشمل: يمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق المستقبلية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩)، ص١١٣ ـ ١٢٠، وراجع بالأخص جزء مشكلة الاستقراء والاستنباط في العقل الأوروبي والغربي الحديث وتنقل فيها عن راسِل أنها «واحدة من أعقد المشاكل الفلسفية وأكثرها إثارة للمناقشة والجدل» وتراها غير قابلة للحل مؤملة أن يثبت ما تبقى من القرن العشرين إمكان حلها (ص١٦٧ ـ ١٩٣). انظر أيضاً تحمساً لهذه الموضوعية المميزة للعلمي وليس للعلمويين الغلاة لدى: أحمد شوقي، **إلا العلم يا مولاي: الثقافة العلمية بعيون بيولوجية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤). وقارن بكل هذا: أبو العباس تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، **نقض المنطق**، تحقيق محمد بن عبد الرازق حمزة وسليمان بن عبد الله الصنيع؛ تصحيح محمد حامد الفقي (القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، ١٩٥١).

تجلت هذه الإشكالات في تناول الفقيه لعالم العلاقات والتفاعلات والعمليات السياسية. فبالنسبة إلى العلاقات فإن لها مستويات عديدة أهمها العلاقات التي تقع بين الدوائر المذكورة في هيكل النظام السياسي. أما الجزء من الواقع الذي ربما لم يتوغل فيه الفقيه المدرسيّ كثيراً، فهو عالم «التفاعلات والعمليات» التي تشتمل على حركة وأحداث وأخذ وعطاء. فالفقيه الذي يعنى بـ«الفعل» قد يرهص بإمكانات لإدراك سير التفاعلات السياسية، ويشير إلى إطار نظري لهذا الإدراك، إلا أنه بحكم تخصصه إنْ تابع «التفاعلات» فلا يكون إلا باعتبارها «أفعالاً مقطّعة» خالية من التواصل الزمني. ويمكن إرجاع ذلك إلى الدرجة التي يصوّر عندها الفقيهُ الواقع؛ حيث تبتعد به شيئاً عن المجسّدات من جهة. ومن جهة أخرى، تبدو الصورة السياسية والاجتماعية معها استاتيكية أو هي أقرب. وقد تظهر الحياة السياسية بذلك متفاصلة أحياناً غير متحركة بالتداخلات والتفاعلات.

ومع ذلك فلم يعدِم الفقيه أن يُشير إلى اتجاهاتٍ عامة لتفاعلات داخلية وخارجية. ومن مؤشرات **التفاعلات الداخلية** والتي تمليها العلاقات داخل نظام الحكم ما يجمع ثنائيات من «العمليات»: كالمعاونة المتبادلة بين الخليفة ووزيره، وبين الوزير ومرؤوسيه، وبين الأمير القائد ومَن تحته فكلٌّ منهم للآخرين معين على النهوض بواجبات الوظيفة، فالوزير الذي هو نائب الخليفة أو السلطان هو ساعده الأيمن في سائر الشؤون، وعنده المشورة والخبر، والكفاية والخبرة، ويقدم العون في النظر والتدبير، والتسيير والإدارة، كما أن العلماء وأهل التقوى هم ساعده الآخر. وكذلك يتلقى الوزير من الخليفة إجازة النظر والعمل، وإتاحة الموارد اللازمة من المال والجند، وكثير من السلطة والهيبة. وكل من يعمل في مؤسسة الحكم إنما يستمد منها رخصة العمل ومادته المعينة، في الوقت الذي يخدمها هو بإنجاز المهام وتحقيق المرام.

والفقيه ينبه إلى كل هذا تارة صراحةً، وتارةً ضمنياً، ويؤكد أنه ما لم تقم هذه التفاعلات وأمثالها، ولم تُحدّ أيضاً بحدودها ولا تتعداها، فإن الخلل إلى النظام ماضٍ، والاعتلال عليها قاضٍ.

أما **التفاعلات الخارجية** لهذا النظام فتمتد إلى النظم الثلاثة الآتية: السياسي، والاجتماعي العام، والحضاري.

فالعلاقات تبدأ بين نظام الحكم وقوى النظام السياسي الأوسع وما يترتب عليها من تفاعلات بادية عند الفقهاء في وصلهم بين أهل الشرع، وأهل المجتمع والخبرة والرأي، وبين الحاكمين والأمراء والمديرين العامّين؛ سواء نهض الأخيرون بأعمالهم أو تخلّفوا عن واجباتهم، أو شغُرت منهم مواقعهم ومراكزهم على نحو ما افترض الجويني. وهذه العلاقات تخفّ فيها نسبة التسلط والسلاطة (بحسب تعبير الماوردي) لصالح مزيد من المراعاة المتبادلة والمعاونة الجامعة. ومن ثَم تظهر عمليات تفاعلية من قبيل: التعليم والإعلام بما ينبغي وما يحق للحكام، وإسداء الرأي والمشورة، وطلبها، والانتصاح والنّصيحة، وإنزال الناس منازلهم، والتوسط بين الراعي وعموم الرعيّة؛ نزولاً وصعوداً؛ ليصير النظام السياسي إطاراً سانداً ومعضداً لنظام الحكم، كما يصبح نظام الحكم رأساً قائداً حافظاً لمصالح المجتمع السياسي ومبادئه.

أما العلاقات بين نظام الحكم وبين النظام الاجتماعي العام، المتضمن للأسر والعائلات، والأنساب والبيوتات، وعلاقات الجيران، ونظم الشوارع والطرقات، والأرفاق، والأسواق، والزراعة والصنائع، والمهن كالطب والتعليم، والتربية، والنظم المعرفية، والثقافات التحتية الصغيرة، والأوقاف والمدارس والمساجد والجوامع (السلطانية، والأهلية، والمساجد السابلة والجفلة)، ووسائل المواصلات البرية والبحرية، وعلاقات الإمارة بين الأجير والمستأجر... فقد تعرض الفقه السياسي لموجبات عناية السياسي بها، واجتهد الفقيه في بيان حدود ذلك، وشروطه ومواصفاته، وقواعده وأصوله، ضمن بعض أحكامه الجزئية. تجلى ذلك عند الماوردي بوضوح شديد في الباب الأخير من **الأحكام السلطانية** (باب الحسبة) وفي أبواب المظالم والقضاء والدواوين. وبرز عند الجويني في ما يناط بالإمام من واجبات، وفي دفاعه عن عهد نظام الملك. وكذلك أشار إليه ابن تيمية في حديثه عن حقوق الآدميين وحدود السلطان في التعامل معها، وما يتعلق بنظام الحكم من ذلك.

وفي هذه المباحث تبرز طائفتان من التفاعلات: **إحداهما**: تفاعلات بين هيئات نظام الحكم وبعضها بعضاً (كما بين الحسبة مثلاً والقضاء وديوان المظالم والشرطة أو الحماة، وكذلك يدخل معهم في شبكة العلاقات أمير

الإقليم وأحياناً السلطان أو الخليفة أو من ينوب عنه)، ويُبرز الفقيه في ذلك قضية «الاختصاصات» التي يتفاصل بعضها ويقتضي ردّ الأمور إلى صاحبها، وبعضها يكون متواصلاً متداخلاً يستدعي التعاون على إنجاز الواجب وأداء الحقوق[٣]. وقد يقتضي الاختصاص المتداخل تعاون السلطان والقاضي والمحتسب والشُّرط على أمر واحدٍ، لكل منهم فيه دور ووظيفة، وضرب الماوردي بالأخص لذلك أمثلة عديدة.

أما الطائفة **الأخرى**: من التفاعلات فهي بين نظام الحكم وممثليه من جهة وبين الهيئات الاجتماعية، وفيها يحرص الفقيه على أمرين:

أولهما: التمييز بين الاجتماعي العام والاجتماعي الخاص، ويبني على هذا أن «السياسي» لا علاقة له بالاجتماعي الخاص ولا سلطان له عليه، إلا بقدر ما ينتقل هذا الخاص إلى العموم أو يشتبه به (ويتجلى هذا لدى كل من الماوردي في كتابه: **الأحكام السلطانية**، وابن تيمية في كتابه: **الحسبة**). فإذا كان الأمر الاجتماعي عامّاً ميّز فيه الفقيه بين «حقوق الله تعالى» التي تعد عند الفقيه حقوقاً عامةً محضة، إلا أن تكون من العبادات الخاصة، وبين «حقوق الآدميين» إلا أن تكون من المعاملات المباحة التي تخيَّر أطرافها بناء نظام خاصٍّ لها يتعارفون عليه. ففي المعاملات الظاهرة الواجبة أو المحظورة يتدخل السياسي بالحسبة (الأمر بالمعروف المتروك، والنهي عن المنكر المقترف) وبدرجات وضوابط شرعية وأحكام عرفية مختلفة، كما يتدخل القاضي والشرطة والأمراء كل بحسب اختصاصاته وبحسب الحال. وكذلك الأمر في الحقوق المشتركة بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين كما أبرزه ابن تيمية.

الأمر الثاني: الذي يحرص عليه الفقيه السياسي في تصويره لهذه العلاقات والتفاعلات أنه لا يوغل في توصيف داخليات «الاجتماعي» وتفاصيله، وإنما يشده المجال السياسي إلى التركيز على الوشيجة والصلة بين السياسي والاجتماعي فقط.

---

(٣) انظر بالأخص باب الحسبة عند الماوردي. وانظر أيضاً: أبو العباس تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، **الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية**، تحقيق إبراهيم رمضان (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢).

وفي هذا المضمار، يغلب على الفقيه ـ بطبيعته الحُكمية ـ أن ينبّه على «الصلاحيات والحدود» من جهة، وإلى «الواجب والجائز» من جهة ثانية، وإلى مقادير التدخل السياسي والسلطاني في أمور الناس الشخصية والخاصة والاجتماعية من ناحية ثالثة. فالقاضي لا يتدخل إلا في الخصومات وإذا رُفعت إليه، سواء من أحد أطرافها أو جميعهم أو من جهات سلطانية. والمحتسب ـ وإن كان له التقدم بالتحري والكشف، ويزيد كذلك أنه يؤدب ويصحح الأوضاع على الأرض ـ إلا أنه ليس له أن يفصل في خصومة، ولا أن يحكم بحكم شرعي، إنما هو الحكم السلطاني بما هو ثابت شرعيّاً أو عرفيّاً. ثم ليس له أن يغلّب مذهبه على مذهب المجتمع إن اختلفا (إلا في حالات خاصة)، وليس له أن يتجسس أو يتحسس أو يستكشف أسرار الناس إلا في ظروف خاصة... وهكذا.

ونؤكد أن من أوضح الملاحظات على هذه المستويات الثلاثة (نظام الحكم ـ السياسي ـ الاجتماعي العام) أن سلطات الحاكمين ونوابهم وممثلي نظام الحكم تخف وتتضاءل لصالح الاحترازات والموانع كلما انتقلنا من مستوى أضيق إلى أوسع... وهذا مقام مهم لبيان معنى «السياسة» و«التدبير» و«القيام على الأمر بما يصلحه»؛ من أنه لا يقتضي أن يحل الحاكم محل المحكوم وأن يلغي فاعليته ويشلّ حركته ويقيد حريته، بل على العكس يترك له مساحة حياته الخاصة والشخصية، اللهم إلا ما كان من توجيهٍ عام وإرشادٍ بالحكمة والموعظة الحسنة، ومن خلال وسائط غير قهرية لا تستعمل القوة المادية (من قبيل العلماء وقادة الرأي). وحين يلتقي السياسي مع «المجتمع»، فإنه لا يتغول عليه ولا يفترسه باسم أداء المهمة وحراسة الدين وسياسة الدنيا به، بل الدين يحدّ من سلطات «السياسي» ويوزع الوظيفة العامة لتتحقق من جهات متعددة، وبما ينجز المهام التي تعود ـ بحكم الشرع وحكمته ـ على الكافة بالخير والصلاح. هكذا تتجلى علاقات السياسة وتفاعلاتها في النطاق الداخلي للدولة الإسلامية من منظور الفقيه، وتتحقق كل من الخلافة الخاصة لدى الساسة المذكورة في قوله تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [ص: ٢٦]، والخلافة العامة لسائر الناس المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

أما على المستوى الخارجي، الذي نُفضّل إدراجه في «التفاعل الحضاري»، فإن العلاقة السياسية تصبح أكثر تركيباً وتعقيداً؛ حيث تستصحب مجمل المنظومة الداخلية، وثمارها وامتداداتها على المستويات الحضارية الذاتية (المركز العلمي والمعرفي للدولة، الإنجازات المادية العامة، الوضعية الاقتصادية والعسكرية، العقيدة الجامعة والرسالة الإنسانية المنبثقة عنها)، ليصبّ كل ذلك في علاقات مع الآخر الحضاري. لقد وُصف هذا الآخر في الفقه السياسي وصفاً دينيّاً عقديّاً كما وصفه القرآن الكريم والسُّنة النبوية المطهرة. فكان الآخر هو الكفار «المشركين» والكفار «الكتابيين». وكانت عامة العلاقة ـ الظاهرة والملفتة للأنظار ـ معهم ـ على المستوى السياسي الخارجي وخلال القرون الإسلامية الأولى ـ علاقة تربّص متبادل، تُترجم في صورة «تدافع عسكري»: هجوماً ودفاعاً، وإن لم تخلُ من مشاهد التواصل والتبادل.

ولقد اشتهر انصراف الفقيه بل المؤرخ وسائر مفكري الحضارة الإسلامية عن العناية بالجانب الداخلي للأمم الأخرى ولا سيما على المستوى التفصيلي. تقول أستاذتنا د. نادية مصطفى: «أما بالنسبة للأمر الثالث ـ أي عن درجة اهتمام التواريخ العالمية بتاريخ الطرف الآخر غير الإسلامي في العلاقات ـ نجد أن هذه التواريخ لم تمتد إلى أحوال الأمم أو الدول أو النظم الأخرى المعاصرة أو الأحداث العالمية المعاصرة، ولكن اقتصرت فقط على فترة ما قبل الإسلام (بدء الخليقة، تاريخ الأنبياء وتوالي الرسالات وتاريخ الأمم السابقة على الإسلام والمذكورة في القرآن)، وحتى هذا القدر كان قليلاً نسبياً وغير مندمج مع التاريخ الإسلامي، بعبارة أخرى لم يُعنَ المؤرخون المسلمون بدراسة تاريخ الشعوب أو الدول المتاخمة (البيزنطية مثلاً) والتي قامت بينها وبين المسلمين حروبٌ كثيرة أسهبوا في وصفها، واستمر هذا الحال حتى بعد قيام الحروب الصليبية والاحتكاك الشديد الذي صاحبها بين المسلمين والفرنجة، حيث لم يحاول المؤرخون المسلمون التعرف على الشئون الداخلية للإمارات اللاتينية في الشام أو داخل دولهم الأصلية في أوروبا، وكذلك كان الحال عند الفريق الآخر (وهم المؤرخون الأوروبيون لنفس المرحلة).

ولقد كان لهذا النقص مبرراته من واقع الإطار الفكري والمادي القائم

والمحيط بالدولة الإسلامية منذ مولدها وحتى القرن العاشر الهجري، وهي تتلخص فيما يلي:

من ناحية: فقد التاريخ العام قوته وقدرته على إعطاء صورة شاملة عالمية، تلك التي احتفظ بها عدة قرون؛ نظراً لقلة المعلومات عن العالم غير الإسلامي خلال فترة ازدهار كتابة التاريخ الإسلامي.

ومن ناحية أخرى: إذا كان القرآن الكريم قد جاء بنظرة عالمية إلى التاريخ تتمثل في توالي النبوات، وإذا كان المسلمون قد خلفوا الأمم السابقة التي ظهرت فيها نبوات، فلقد شعروا انطلاقاً من إيمانهم أن الدين الإسلامي كل الدين وأن الحضارة الإسلامية كانت في نظرهم كل الحضارة، شعروا أن أعمالهم وشئونهم تستحق عناية خاصة لأنهم أصحاب رسالة جليلة، وأنهم يمرون بمرحلة مهمة وأن لهم دوراً تاريخياً خطيراً، وانعكس هذا الشعور بقوة على الدراسات التاريخية التي ركزت على التاريخ الإسلامي أساساً. بعبارة أخرى: تركزت الجهود الإسلامية على تبين ملامح المعجزة الإسلامية الكبرى، رسالة ونجاحاً وفتحاً ودولة ونظاماً دولياً. ومن ثم لم يعد للمسلمين لا الوقت للنظر في تجارب الآخرين ولا الرغبة في الاعتراف بوجودها مع عظمة الواقع الإسلامي العربي، وحتى حين اتجهت الحضارة الإسلامية للتمازج مع الثقافات الأخرى في القرن الثالث الهجري، بحيث سجلت التواريخ العالمية وتواريخ الأمم السابقة على الإسلام فلم يكن هذا التسجيل إلا محدداً.

ومن ناحية ثالثة: مفاد القول ـ وكما اعترفت دراسات استشراقية مهمة أيضاً ـ إن رؤية المسلمين لأنفسهم عبر مرحلة قوتهم العالمية ورؤيتهم للطرف الآخر لم تؤثر على العلاقات بين الطرفين فقط، ولكن أوضحت أن المثل أمام المسلمين لم يكن في الغرب في حين كان يتجه مطمح الغرب نحو الشرق. ولكن وبعد ألف عام من الصراع السياسي الذي غير وجه العالم السياسي، ومع بداية التدهور في الشرق الإسلامي منذ القرن السادس عشر الميلادي، ومع التغير في مراكز القوى العالمية حين أدركت أوروبا مع نهضتها أنه لم يعد هناك الكثير لتتعلمه من عدوها القديم، وفي هذا الإطار الجديد ـ وفقاً لهذه الرؤية الاستشراقية أيضاً ـ تبدلت هذه الرؤى المتبادلة، ومن ثم تطورت الاهتمامات المتبادلة، حيث استيقظ الشرق على واقع جديد فرض عليه التوجه نحو الغرب، ولكن بمنظار مختلف، وكذلك لم يعد

الغرب يقبل فكرة أن الحضارة تنساب من الشرق إلى الغرب»[٤].

هذا من ناحية التاريخ وبلا شك يمكن تعميمه على الفقيه إذا ما تحدثنا عن المتابعة التفصيلية لا على الخطوط العريضة للاهتمام. لكن الفقيه منذ القرن الرابع فصاعداً، ويدخل في ذلك أغلب الفقه السياسي ما بعد الشيباني (١٨٩هـ) أو تقريباً: منذ الماوردي، وجد نفسه أمام تجربة تاريخية حفلت بكثير من المتغيرات ضمن المسافة بين دار الإسلام ودار الكفر، وزادت عما أدرجه الشيباني في **سيره الكبير** وبسطه شمس الأئمة السرخسي في **المبسوط** عن العلاقات التجارية والانتقالات عبر الحدود؛ إذ شهدت الدولة العباسية منذ الرشيد والمأمون (أواخر القرن الثاني الهجري وأوائل الثالث) اتجاهاً إلى انفتاح ثقافي ودبلوماسي وسياسي، يُضم إلى صف التوجه العسكري المتواصل بأشكاله. هذا الانفتاح الحضاري ـ بأوجهه ـ كان الماوردي والجويني وابن تيمية من أقرب الناس لمساً له. فالماوردي عمل سفيراً في فترات من حياته وعرف بمطالعته لثقافات شرقية وغربية، والجويني كان إمام الكلام في عصره ومطلعاً عميقاً على فلسفات اليونان وغيرهم، وكذا ابن تيمية بعمق فريد، بالإضافة إلى حواراته عن اليهودية والنصرانية وملة التتار، وسياسات الروم، ورسائله إلى ملوكهم مثل الرسالة القبرصية[٥].

---

(٤) نادية محمود مصطفى، «مدخل منهاجي لدراسة التطور في وضع العالم الإسلامي في النظام الدولي: مشكلات وضوابط التعامل مع التاريخ الإسلامي،» في: نادية محمود مصطفى، **المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، ج ٧، ص٦٦ ـ ٦٧.

(٥) أبو العباس تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، **الرسالة القبرصية: خطاب من شيخ الإسلام ابن تيمية إلى سراجواس ملك قبرص**، عني بها وعلّق عليها علاء دمج، ط ٣ (بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ص١٩ ـ ٤٠، حيث افتتحها بقوله: «من أحمد بن تيمية إلى سرجواس عظيم أهل ملته، ومن تحوط به عنايته من رؤساء الدين، وعظماء القسيسين والرهبان والأمراء والكتاب وأتباعهم، سلام على من اتبع الهدى»، وراح يبين مراد الله تعالى من خلق الخلائق (التوحيد وحسن الصلة به سبحانه وكيف انحرفت البشرية من زمن نوح عن ذلك، بالمقاييس الفاسدة والفلسفات الحائدة، والعقول المقلدة، ومواجهة النبيين للنماردة والفراعنة، مركزاً على ما «اتفق عليه جميع أهل الملل، وفي الكتب التي بأيدي اليهود والنصارى، والنبوات التي عندهم. . .»، معرجاً على خبر «المسيح» عليه سلام الله وكيف تمرد اليهود عليه بينما كان غالب أمره اللين والرحمة والعفو والصفح، وجُعل في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة، وجُعل منهم قسيسون ورهبان، وكيف تفرق الناس في المسيح أحزاباً، حتى يقول: «ونحن قومٌ نحب الخير لكلّ أحد، ونحبّ أن يجمع الله لكم خير الدنيا والآخرة، فإنّ أعظم ما عُبد الله به نصيحةُ خلقه، وبذلك بعث الله الأنبياء المرسلين. ولا نصيحة أعظم من النصيحة فيما بين =

فهؤلاء الفقهاء الذين عُنوا بالسياسة كانت لهم نظراتهم المهمة بالنسبة إلى الوضعية العامة للحضارة الإسلامية: ذاتياً وداخلياً، وخارجياً بالمقارنة بالأمم الأخرى، وإن اشتركوا جميعاً في محدودية الوازع إلى الاستفصال عن الشؤون الداخلية لهذه الأمم والدول، والاكتفاء بقدرٍ غير كبير من المعرفة عن «الآخر»، قياساً على حال العولمة والتداخل الذي نعيشه اليوم، وإن كانوا إذا اهتموا التفتوا إلى المهمات لا الصغائر، أو كما أكد ابن تيمية: الأصول قبل الفروع. لقد كانت معرفتهم بالآخر تتدرج من «العقدي» وما

= العبد وبين ربّه، فإنّه لا بدّ للعبد من لقاء الله، ولا بدّ أنّ الله يحاسب عبده، كما قال تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الأعراف: ٦]، وأمّا الدّنيا فأمرها حقيرٌ، وكبيرها صغيرٌ وغاية أمرها يعود إلى الرّياسة والمال. وغاية ذي الرّياسة أن يكون كفرعون الذي أغرقه الله في اليمّ انتقاماً منه. وغاية ذي المال أن يكون كقارون الذي خسف الله به الأرض فهو يتجلجل فيها إلى يوم القيامة لما آذى نبي الله موسى. وهذه وصايا المسيح ومن قبله ومن بعده من المرسلين، كلّها تأمر بعبادة الله والتّجرد للدار الآخرة، والإعراض عن زهرة الحياة الدنيا. ولمّا كان أمر الدنيا خسيساً، رأيت أنّ أعظم ما يُهدى لعظيم قومه: المفاتيح في العلم والدين بالمذاكرة فيما يقرّب إلى الله، والكلام في الفروع مبني على الأصول. وأنتم تعلمون أن دين الله لا يكون بهوى النّفس، ولا بعادات الآباء وأهل المدينة، وإنّما ينظر العاقل فيما جاءت به الرسل، وفي ما اتفق النّاس عليه وما اختلفوا فيه، ويعامل الله تعالى بينه وبين الله تعالى، بالاعتقاد الصّحيح، والعمل الصالح، وإن كان لا يمكن الإنسان أن يظهر على ما في نفسه لكلّ أحد، فينتفع هو بذلك القدر. وإن رأيت من الملك رغبةً في العلم والخير كاتبته وجاوبته عن مسائل يسألها، وقد كان خطر لي أن أجيء إلى قبرص لمصالح في الدين والدنيا، لكن إذا رأيت من الملك ما فيه رضى الله ورسوله عاملته بما يقتضيه عمله، فإنّ الملك وقومه يعلمون أنّ الله قد أظهر من معجزات رسله عامّة ومحمد صلى الله عليه وسلّم خاصّة وأيّد به دينه، وأذلّ الكفّار والمنافقين. ولمّا قدم مقدم الماغول غازان وأتباعه إلى دمشق وكان قد انتسب إلى الإسلام، ولكن لم يرض الله ورسوله والمؤمنون بما فعلوه، حيث لم يلتزموا دين الله. وقد اجتمعت به وبأمرائه، وجرى لي معهم فصول يطول شرحها، لا بدّ أن تكون قد بلغت الملك فأذلّه الله وجنوده لنا، حتى بقينا نضربهم بأيدينا، ونصرخ فيهم بأصواتنا، وكان معهم صاحب سيس مثل أصغر غلام يكون، حتى كان بعض المؤذّنين الذين معنا يصرخ عليه ويشتمه، وهو لا يجترئ أن يجاوبه، حتى إنّ وزراء غازان ذكروا ما ينم عليه من فساد النّية له. وكنت حاضراً لما جاءت رسلكم إلى ناحية السّاحل، وأخبرني التاتار بالأمر الذي أراد صاحب سيس أن يدخل بينكم وبينه فيه، حيث مناكم بالغرور، وكان التاتار من أعظم النّاس شتيمة لصاحب سيس وإهانة له، ومع هذا فإنا كنّا نعامل أهل ملّتكم بالإحسان إليهم، والذبّ عنهم. وقد عرف النّصارى كلّهم أني لمّا خاطبت التاتار في إطلاق الأسرى وأطلقهم غازان وقطلوشاه، وخاطبت مولاي فيهم، فسمح بإطلاق المسلمين قال لي: لكن معنا نصارى أخذناهم من القدس فهؤلاء لا يطلقون، فقلت له: بل جميع من معك من اليهود والنصارى الذين هم أهل ذمّتنا فإنا نفتكهم، ولا ندع أسيراً لا من أهل الملّة ولا من أهل الذّمة، وأطلقنا من النّصارى من شاء الله. فهذا عملنا وإحساننا والجزاء على الله. وكذلك السبيُ الذي بأيدينا من النّصارى، يعلم كل أحد إحساننا ورحمتنا ورأفتنا بهم، كما أوصانا خاتم المرسلين، حيث قال في آخر حياته: «الصّلاة الصّلاة وما ملكت أيمانكم»، قال الله تعالى في كتابه: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان: ٨].

يرتبط به من الشأن الثقافي لتصل إلى السياسي، ولكن تقل فيها المتابعة للشأن العام والاجتماعي والخصوصيات الفرعية للأمم الأخرى. وقد سبق شاهدٌ على مقدار معرفة الماوردي بالعالم من حوله عند حديثه عمن لم تصلهم دعوة الإسلام، واعتقاده في صورة العالم ما بعد حدود دولة الخلافة.

لكن ابن تيمية وابن القيم وابن كثير وابن خلدون - ومن بينهم ومن بعدهم - يبدون وقد تحركوا إلى معرفة أوسع، يفسّرها بعضهم بأثر تحولات ميزان القوى الدولي والعالمي[٦]، واضطرار أهل الإسلام إلى التعرف على أحوال الأمم، ولا سيما بعد الهجمة الصليبية الغربية نهايات القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، واجتياحات المغول من الشرق بعدها بأقل من قرنين من الزمان.

لقد كان الآخر العقدي والديني (غير المسلم) حاضراً في الداخل باسم «أهل الذمة»، وتعرض له الفقيه المعنيّ بالسياسة بكثير من التفاصيل: ما لهم وما عليهم، وما للمسلمين عندهم، وما لهم عند المسلمين، وما يجمعهم من أحكام، وما ينفردون به، وما للسلطان عليهم، وما ليس له شأن به عندهم.

أما على الساحة الخارجية فإن الفقه السياسي يبدو متيقظاً ومنبِّهاً للسياسيين إلى الأثر الفكري والديني الخطير الذي يمكن أن تصنعه الغلبة السياسية والعسكرية للآخر الحضاري الخارجي (الكفار من المشركين وأهل الكتاب)، وارتبط ذلك ارتباطاً وثيقاً بالجهاد وحماية البيضة ووظائف الدولة لدى الماوردي، وبلاغات الجويني وتوجيهاته، وما أفاض فيه ابن تيمية في الجمع بين الجهادَيْن: الدعوي الفكري الحواري، والعسكري المسلح[٧].

ولكن الجانب الحضاري للفقيه في العلاقات الخارجية بين أمة الإسلام

---

(٦) مصطفى، «مدخل منهاجي لدراسة التطور في وضع العالم الإسلامي في النظام الدولي: مشكلات وضوابط التعامل مع التاريخ الإسلامي،» ص٦٢ - ٦٥.

(٧) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، حققه سمير مصطفى رباب (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م)، ص٢٩، وأبو العباس تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ص١٠٧ - ١١٥.

وسائر الأمم يتجلى في فعاليات وممارسات أخرى له، أشرنا إلى طرف منها؛ منها كتابات العقيدة ولا سيما العقائد المقارنة، ومنها الكتابات الثقافية، مثل: **أدب الدين والدنيا** للماوردي، و**نصيحة الملوك** له، حيث تتجلى ثقافته الفارسية والهندية والرومية التي يتعلق كثير منها بالسياسي، واقتباسه كثيراً من الأفكار والحكم والأمثال عن هذه الحضارات، بلا غضاضة ولا اضطراب. كذلك أسس الجويني وتليمذه أبو حامد الغزالي مدرسةً في ضبط التواصل مع المنطق اليوناني وعلوم المنهج من خلال فرز واعٍ وتصفية متطورة لهذه العلوم. أما ابن تيمية فقاد مدرسة المواجهة و«الرد إلىَ الأمر الأول» فيما عرف بالمنهج السلفي، ودفعه ذلك إلى مطالعة أكثر آراء الفلاسفة والحكماء وأهل العقائد في الشرق والغرب، وأبدى معرفة موسوعية راقية ومدهشة.

هؤلاء العلماء لم يدرجوا هذا الجانب الحضاري في كتاب «الفقه السياسي» إلا نزراً يسيراً. . لماذا؟ ربما كان ذلك لطبيعة كتابتهم التي هي رسائل موجهة «إلى أولي الأمر»، اقتضت التركيز والاقتصار على المباشر. ولكنْ ثمة تفسير آخر ممكن: أن السياق التاريخي والحضاري العام لم تكن تفاعلاته من الخصوبة والثراء ـ على الأقل بالنسبة إلى المسلمين ـ بقدر ما كانت تحمل إشكالات فكرية عميقة.

• فقه حضاري للواقع السياسي

ولكن للحضاري معنى آخر، برز في الفقه السياسي؛ غير معنى المجالات والدوائر الجغرافية، والنطاقات المكانية الدولية والعالمية؛ ألا وهو المنظور الحضاري الكليّ المتعلق بأصول بناء الإنسان والمجتمع والسياسة وأصول الوصل والتمييز بين الواقع وبذوره ومآلاته، وبين العام منه والخاص، وبين الثابت فيه والمتغير، وبين المواتي فيه وغير المواتي، وما إلى ذلك. وفي هذا الصدد، من الواضح أن الماوردي قد استغرق في التفاصيل والجزئيات ـ وإن ألصق بها كليات مقاصدية وقواعد أصولية قليلة، لكن الجويني وابن تيمية يبدوان أكثر عناية بهذا الخط المرتبط بالقوانين الكلية للحياة السياسية. فالجويني قصد إلى ذلك قصداً صريحاً من أجل تربية العقل السياسي على الاجتهاد والتدبير بالشرع، أما ابن تيمية فإن مدخله

النصوصي وإيمانه باحتواء الكتاب والسنة على جوامع التأسيس والتسيير السياسي؛ وقصده الإيجاز، أفرز ذلك رؤية جوامعية حاكمة.

ومن هنا يجدر الإلماح إلى الأصول الحضارية للتفكير السياسي لدى الفقيه؛ ويمكن ردّ هذه الأصول إلى عدد من العناصر الأساسية وأهمها:

١ ـ **العقيدة**: وما تشتمل عليه في الشأن السياسي من إبراز هوية الدولة، والصلة المعقودة في فقهها بين الديني والدنيوي، والدنيوي والأخروي، والتأسيس لمرجعيتها الحاكمة.

٢ ـ **المرجعية الحاكمة**: المؤسسة والفاصلة في الخلافات الأصلية والفرعية: وهي التي تبرر وجود هذا المدخل الفقهي للسياسة، واستخراجه للأحكام السلطانية. وهذه المرجعية تحوي كليات وجزئيات، وقواعد ومسائل، ومنهاجية عامة، وأدوات تفكير، كما تحوي ثوابتها، وتضبط متغيرات ما تتنزل عليه من واقع. وهي تمثل دستور الدولة ومنهجية تكوينها وسيرها، على النحو الذي أشرنا إليه.

ومن كليات المرجعية: خصائص الشرعة الإسلامية التي تضمن تحقيق غايتَي السياسة: إحقاق الحق، واستصلاح شأن الخلق؛ أي حراسة الدين، وسياسة الدنيا به، أو استصلاح أمرَي المعاد والمعاش، . . . إلى آخر هذه التعبيرات المتنوعة عن معنى «الشمول». فقد أسّس الفقيه المسلم رؤيته السياسية على أساس أن الفقه منبع والسياسة مصبّ، وهذا الفقه يصدر عن الشريعة التي تقابل الحياة الدنيا بتعاليم تجعلها «حياة طيبة»، وتعصمها من أن تصير «معيشة ضنكاً». ومن ثَم فالفقه السياسي كفيل بإنشاء دولة طيبة، بل الدولة الطيبة الممكنة أقرب تحقيقاً وإمكاناً من «المدينة الفاضلة» التي تغياها الفلاسفة.

ثم إن كليات هذه المرجعية التي تمثل أركان العقل المسلم ولوازم العمل الاجتهادي في السياسة وغيرها، تعظّم من قيمة «الأمر العام» من دون إفراط، ولا تفرط في حرمة الأمر الخاص، لكن عند التزاحم فالعام مقدّم، وعند التعارض فالعام يكتنف الخاص ويستقطره. ومن ثَمّ اشتدت أهمية «السياسة الشرعية»؛ ففيها غياث الأمم وإصلاح الراعي والرعية، بل أصبحت هذه عقيدة سياسية وشرعية: أن في صلاح السائس والمسوس صلاحاً للأمة،

وفي صلاح الأمة صلاح العالمين، وقد أكّد الفقهاء الثلاثة هذا المعنى[8].

٣ ـ القيم في فقه الواقع السياسي: ومن ناحية أخرى فإن كليات الشريعة التي تحوط الأحكام العملية توفر باباً واسعاً لتصوير الواقع السياسي من جهة، وتطويره نحو المثل الأعلى من جهة أخرى؛ وذلك عن طريق المعاني الحاكمة والموجهة إلى الحسن والصادّة عن القبيح؛ ألا وهي «القيم»، ونقصد بها القيم الكبرى التي جعلها الفقيه مدار العمل السياسي، إن وجدت صلح وإن فقدت تراجع وفسد.

يشترك الفقهاء الثلاثة في إبراز وإعمال منظومة من القيم الأساسية الحاكمة يرون أن عليها معول الاعتدال أو الاختلال؛ ومنها: قيمتا إصلاح الخلق، إحقاق الحق، وقيمتا العدل في القضاء والأداء، والنصفة في الأخذ والعطاء، وقيمة الالتزام بالقانون الشرعي، وقيم الاجتماع والاتحاد، وقيم الاستقرار والانتظام، والتناسب بين الأشخاص والأعمال، والتآزر بين الرئيس والمرؤوس، وقيمة الرضى والاختيار التي تجعل أداة بناء نظام الحكم والإدارة من أوله إلى آخره تعاقديّاً يقوم على تولية وقبول وشروط صحة وصلاحية، ثم قيمة الكفاءة أو الكفاية باعتبارها مناط حسن الأداء وجودة العمل. تتجلّى هذه المنظومة عند الإمام الماوردي ويشاركه الإمام الجويني في كثير منها، ويزيد اهتماماً خاصاً بقيمتَي «الكفاية العملية»، و«الاستقامة الشرعية»؛ الأمر الذي يبرزه ابن تيمية في معياري «القوة» و«الأمانة» في عاملَي جهاز الحكم والسياسة. ولا شك في أن تلك المنظومة تتطلب عناية خاصة في تفعيلها في العلوم الاجتماعية والإنسانية

---

(٨) الماوردي، المصدر نفسه، ص١١، وكلامه عن الحدود وأحكام الجرائم، ص٣٣٧ ـ ٣٣٨، وأبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (إمام الحرمين)، **الغياثي أو غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق ودراسة وفهارس عبد العظيم الديب، ط ٢ (القاهرة: المؤلف، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ص١٨٠ ـ ١٨٣، خاصة فقرة ٢٦٦، ص١٨٢، وكذا كلامه في منع التوسع في التعزيرات ومجاوزة الحدود، وكيف أن رجال السياسة لم يحيطوا بمحاسن الشريعة، ص٢١٩ ـ ٢٢٩، خاصة فقرات ٣٢٣، ص٣٣٢. أما ابن تيمية فهو متحدث القوم في هذا المقام، فلا يخلو فاصل في كتابه من الإشارة والتصريح بهذا المعنى من أول المقدمة، ص٢١ ـ ٢٢، ٢٦، ٣٨، ٤٠ و٧٦، وكرره في كتاب **الحسبة** ورسالة **قبرص**، ويقول في **السياسة الشرعية** أيضاً: «ومتى اهتمت الولاة بإصلاح دين الرعية، صلح للطائفتين دينهم ودنياهم، وإلا اضطربت الأمور عليهم»، ص١١٦ إلى خاتمة الكتاب، ص١٣٩ ـ ١٤٢.

وحقولها المتنوعة. وفي هذا يشار إلى الجهد الخاص للدكتور سيف الدين عبد الفتاح في سفره الكبير **مدخل القيم**[9]، وأعمال لمدرسة المنظور الحضاري في العلوم السياسية من قبيل دورة تدريبية صدرت أعمالها في كتاب **كيفية تفعيل القيم في البحوث والدراسات الاجتماعية**[10] عن مركز الحضارة للدراسات السياسية.

٤ ـ **وأخيراً يأتي دور «المقاصد» في تصوير الواقع لدى الفقيه:** فالشيء الأبرز ضمن كليات المرجعية الشرعية، والذي يشترك فيه فقهاء السياسة الإسلامية على نحو ما تؤكد السطور السابقة؛ هو ما أسماه الدكتور سيف الدين عبد الفتاح بالمدخل المقاصدي. و«المقاصد الشرعية» مبحث مهم يتصاعد الاهتمام به اليوم لدى دارسي أصول الفقه والشريعة الإسلامية[11].

ومن أهم مسارات التجديد: محاولات تأصيل المقاصد باعتبارها منهجاً في التفكير والتدبير في شؤون إنسانية واجتماعية، وعامة وعالمية، وعلمية وعملية، وكلية وجزئية. ومن ذلك جهودٌ لتأصيل «منظور مقاصدي» في العلوم السياسية، ومحاولات تفعيل هذا المدخل في إدراك الواقع السياسي وتصويره، وتقويمه وتطويره وتجديده. ومن أبرز الأعمال في ذلك ما قام به أستاذنا د. سيف الدين عبد الفتاح[12].

والواقع أن هذا الجهد الكبير قد أعاد صياغة نظرية المقاصد الأصولية

---

(٩) سيف الدين عبد الفتاح، «مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام»، في: د. نادية محمود مصطفى (إشراف): **مشروع العلاقات الدولية في الإسلام**، الجزء الثاني من المشروع (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦).

(١٠) نادية مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، محرران، **القيم في الظاهرة الاجتماعية**، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ دار البشير للثقافة والعلوم، ٢٠١٢).

(١١) ولا سيما في ضوء ما حرّره الإمام أبو إسحاق الشاطبي (ت. ٧٩٠هـ) في كتابه **الموافقات في أصول الشريعة**. وقد عمل كثيرون من المحدَثين (منذ الإمام محمد عبده (ﷺ) ت. ١٩٠٥م)، ثم من المعاصرين، على تطوير رؤى اجتهادية وتجديدية من هذا الباب.

(١٢) سيف الدين عبد الفتاح، «نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي،» ورقة قدمت إلى: **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**، تقديم أحمد زكي يماني؛ تحرير محمد سليم العوا (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠٠٦). انظر أيضاً: سيف الدين عبد الفتاح، «مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام،» ص٤٤٧ ـ ٥٤٧.

التي اجتهد الشاطبي (رحمه الله) في إثبات كونها معبرة عن كليات الشريعة، وأنها من أصولها التي تكمّل وتحكم منحى القياس المبني على المناطات والعلل، بتفعيل مبحث الحِكَم والأسرار، وميزان المصالح/المضار. وعلى الرغم من تأخر ما حرّره الشاطبي عن أزمان الأئمة الثلاثة محل الدراسة، فإن الصبغة والصيغة المقاصدية ملاحظة بوضوح في الفقه السياسي للماوردي والجويني وابن تيمية؛ سواء في الدفع باتجاه إدراك الواقع، أو تصويره أو تكييفه أو الحكم عليه. ويزداد جلاء هذا الأمر بالانتقال من جزئيات الماوردي إلى كليات الجويني فجوامع ابن تيمية. وعلى ذلك تأتي شواهد عديدة منها:

أ ـ فيلاحظ في **الأحكام السلطانية** تكرار الإمام الماوردي ـ كما أشرنا ـ لثنائية «مصالح الخلق، وقواعد الحق»[13]، أو «مصالح الملة وتدبير الأمة»[14]، أو «حراسة الدين وسياسة الدنيا»[15]. وتبرز الصبغة المقاصدية جليةً حين يتعرض الماوردي لقضايا الضرورات والاضطرار كإمارة الاستيلاء؛ «ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة، وهذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه، ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً، ولا فاسداً معلولاً، فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز»[16]، ويحرّك في ذات الموضع ـ غير فقه الضرورة وعدم المكنة ـ قضية العام والخاص: «وجاز مثل هذا وإن شذّ عن الأصول لأمرين: **أحدهما**: أن الضرورة تسقط ما أعوز من شروط المكنة. **الثاني**: أن ما خِيف انتشاره [أي ضياعه] من المصالح العامة تخفف شروطه عن شروط المصالح الخاصة». بل إن أكثر الأحكام المستنبطة، والفروع المولّدة يعزوها الإمام الماوردي إلى مقاصد تبرر الوظائف، أو الشروط، أو الاختيارات الفقهية[17].

(13) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص11.

(14) المصدر نفسه، ص36.

(15) المصدر نفسه، ص13.

(16) المصدر نفسه، ص56.

(17) الجويني، **الغياثي أو غياث الأمم في التياث الظلم**،، فقرة 149 «وإنما غرضي من وضع =

ب ـ أما إمام الحرمين فإنه يصوغ أغلب كلياته وأصوله من المعنى المقاصدي؛ فيحيل مقاصد الشرعة إلى مقولات كلية يقايس عليها شروط تكوين المؤسسات والهيئات، واختيار الشخصيات، والأحوال المعتادة والاستثنائية، ويرجح بها بين الآراء الفقهية بحسم وثبات. فمن ذلك ضربه بالآراء التي ذكرت أنصبة عددية معينة لأهل الحل والعقد الذين تنعقد بهم الإمامة عُرض الحائط؛ إذ لا دليل عليها، ولا معنى يوجهها، ثم هو يورد رأيه المعوّل على مفهوم «الشوكة» وجعلها بمنزلة «مناط» التولية وانعقاد البيعة ويعقّب: «والذي ذكرته ينطبق على مقصد الإمامة وسرّها، فإن الغرض حصول الطاعة، وهو موافق للإبهام الذي جرى في البيعة»[١٨].

ويقول: «والركن الأعظم في الإيالة [أي السياسة] البداية بالأهم فالأهم» ـ إلى قوله ـ «. . . مَبنَى هذا الكلام على طلب مصلحة المسلمين، وارتياد الأنفع لهم، واعتماد خير الشريّن إذا لم يتمكن من دفعهما جميعاً. . .»[١٩] ـ إلى قوله (ﷺ) ـ «فقد استبان الأصل الذي مهدناه من وجوب النظر إلى المسلمين في جلب النفع والدفع، في النصب والخلع، والله الموفق للصواب. . .»[٢٠]. وكذلك تعليله جواز إمامة المفضول باقتضاء مصلحة المسلمين ذلك[٢١].

ومن أبرز الشواهد هنا الفقرات التي يمهد بها الجويني لما يناط بالأئمة والولاة من أحكام الإسلام؛ حيث يتكلم صراحة عن مقاصد الشرائع: «المقاصد الكلية في القضايا الشرعية»[٢٢] إلى أن يقول: «فالقول الكلي: أن الغرض استيفاء قواعد الإسلام طوعاً أو كرهاً، والمقصد الدين، ولكنه لما استمد استمراره من الدنيا، كانت هذه القضية مرعية، ثم المتعلقة بالأئمة الأمور الكلية»[٢٣].

= هذا الكتاب، وتبويب هذه الأبواب، تحقيق الإيالات الكلية، وذكر ما لها من موجب وقضية وهذه مسالك لا أباري في حقائقها ولا أجاري في مضايقها» (ص١٠٥).

(١٨) المصدر نفسه، ص٧٢.

(١٩) المصدر نفسه، ص١١١.

(٢٠) المصدر نفسه، ص١١٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص١٦٧ ـ ١٩٦.

(٢٢) المصدر نفسه، ص١٨٠ ـ ١٨١.

(٢٣) المصدر نفسه، ص١٨٣.

وفي وظائف الدولة وواجبات الإمام نراه منظّراً مقاصدياً وافياً موفياً، فيقسمها إلى حفظ الدين (أصوله وفروعه)، ثم حفظ الدنيا بطلب ما لم يحصل وحفظ ما حصل. وهذا هو مفهوم الحفظ الذي يقع في قلب نظرية المقاصد: الحفظ الإيجابي (الجلب) والسلبي (الدفع أو الاستبقاء)، ومجالاته هي نفسها مجالات المقاصد: حفظ النفوس من شرور الداخل والخارج، ثم صون المستضعفين من الأطفال والمجانين في أنفسهم وأموالهم، ثم حفظ المال بسد الحاجات خاصة حاجات المحاويج[٢٤].

والأهم من كل ذلك يتجلى المدخل المقاصدي بمجالاته ومفاهيمه المركزية لدى الجويني في تصوير حال واقعه السياسي في زمانه (فالدماء محقونة، والأموال والحُرم. . .) كما سبق الوقوف عليها، وحيث يختمها بقوله: «هذا حكم كلي على مناط المملكة»[٢٥].

ويزيد الأمر جلاءً في الباب الذي عقده تحت عنوان «في الأمور الكلية والقضايا التكليفية»؛ حيث يفترض أنه قد طبَقَ الحرامُ المكاسبَ كلَّها، ووجبت أحكام الضرورات، وأنه «لو ارتقب الناس حتى يصلوا إلى حال الضرورة لضاعت المصالح وفسدت المعايش؛ ومن ثَم فالحاجة في حق الناس كافةً تنزل منزلة الضرورة»، ويضع للحاجة ضابطها ويدخل فيها الأقوات والأدوية والملابس والمساكن على درجات[٢٦].

ج ـ أما الإمام ابن تيمية (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) فيشغل المعنى المقاصدي في ابتناء نظام الحكم وفي أحكام سيره وحركته حيزاً ومقاماً. فهو في اختيار «الأمثل» وشروطه يغلّب «حكم الوقت» استطراداً مع ما صرّح به الماوردي والجويني[٢٧]، حتى يقول: «ومع أنه يجوز تولية غير الأهل للضرورة، إذا كان أصلح الموجود فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال حتى يكمل في الناس ما لا بد لهم منه من أمور الولايات والإمارات ونحوها. . .»[٢٨].

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص١٨٣ ـ ٢٠٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ص٣٤١ ـ ٣٤٢.

(٢٦) المصدر نفسه، ص٤٧٥ ـ ٤٨٩.

(٢٧) ابن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ص٣٣ ـ ٣٩.

(٢٨) المصدر نفسه، ص٣٦.

ثم إنه يجعل فقه الشرع بمثابة فقه المقاصد، بينما فقه الواقع بمثابة فقه الوسائل فيقول: «والمهم في هذا الباب معرفة الأصلح، وذلك إنما يتم بمعرفة مقصود الولاية ومعرفة طريق المقصود، فإذا عرفت المقاصد والوسائل تم الأمر»[٢٩].

ولا يختلف ابن تيمية في شيء عن سابقيْه في بناء التفكير السياسي على قاعدتي موافقة الحق (الوحي) ومصالح الخلق، أما موافقة الحق الذي هو الوحي والشرع فقد كان فيها الثلاثة حازمين حاسمين: أنه لا صلاح لشيء من الحياة ـ ومنه السياسي ـ إلا بذلك، وأن الاختلال في الحياة يكون بقدر المخالفة لشرع الله. ثم إن ابن تيمية يتبدى أكثرهم تأكيداً لذلك وتشديداً عليه، وهذا واضح من مفتتح كتابه **السياسة الشرعية** وإلى منتهاه، بل في سائر ما كتبه هذا الإمام.

أما العناية بمبحث «مصالح الخلق» وبالأخص مصالح المسلمين، فشواهده عديدة سارية عبر السياسة الشرعية. يتحدث عن «الأموال» وأحوالها فيقول: «نعم، إذا كانت الأموال قد أخذت بغير حق، وقد تعذر ردّها إلى أصحابها ككثير من الأموال السلطانية، فالإعانة على صرف هذه الأموال في مصالح المسلمين كسداد الثغور ونفقة المقاتلة ونحو ذلك من الإعانة على البر والتقوى...»[٣٠]، ويقول: «وأما المصارف: فالواجب أن يبتدئ فيها بالأهم فالأهم من مصالح المسلمين العامة؛ كعطاء من يحصل للمسلمين به منفعة عامة»[٣١]. والتصرف في المال مقرون عنده بتحصيل المنفعة وتفويت المضرة: «والمؤلفة قلوبهم نوعان: كافر ومسلم؛ فالكافر: إما أن ترجى بعطيته منفعةٌ كإسلامه، أو دفع مضرّته، إذا لم يندفع إلا بذلك. والمسلم المطاع: يرجى بعطيته المنفعة أيضاً، كحسن إسلامه أو إسلام نظيره، أو جباية المال ممن لا يعطيه إلا لخوف أو لنكاية العدو، أو كفّ ضرره عن المسلمين إذا لم ينكفّ إلا بذلك»[٣٢].

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص٣٦.
(٣٠) المصدر نفسه، ص٥٧ ـ ٥٨.
(٣١) المصدر نفسه، ص٥٩.
(٣٢) المصدر نفسه، ص٦٣.

ويزيد أن المقاصد الشرعية (مقاصد الخالق) ظاهرة، لكن مقاصد المكلَّف (الحاكم أو السياسي) لتحقيق المقاصد الأُولى قد تكون خافية لا تعيها القوى الأخرى في النظام السياسي من النخب والجماهير، وساعتها فإن الأعمال بالنيات: «وهذا النوع من العطاء، وإن كان ظاهره إعطاء الرؤساء وترك الضعفاء كما يفعل الملوك؛ فالأعمال بالنيات، فإذا كان القصد بذلك مصلحة الدين وأهله كان من جنس عطاء النبي (ﷺ) وخلفائه، وإن كان المقصود العلو في الأرض والفساد كان من جنس عطاء فرعون...»[٣٣]. ويكرر مثله في الحدود[٣٤]، وفي الجهاد[٣٥].

والمقصود: أن «المقاصد» التي تمثل إحدى أهم كليات الشريعة قد استعملها الفقيه في ترتيب رؤيته للشأن السياسي، ليس فقط للحكم والتقويم بل أيضاً للفهم والتصوير. وقد استعمل الفقهاء المقاصد في أمرين أساسيين: **أولهما**: تبرير اختياراتهم «الأحكام الفقهية تبريراً شرعيّاً أشبه بالعقلي البدهي أو الفطري، **وثانيهما**: الإسهام في تصوير الواقع ببيان الموجود والمفقود على نحو ما أشرنا سابقاً. ولكن مما يلاحظ أن استعمال الفقهاء الثلاثة المقاصد لم يفصلها بوصفها أداة منهجية أو مدخلاً خاصاً ناتئاً عن الأداء الفقهي، يمكّن من تصوير الواقع أو إدراكه إدراكاً متكاملاً، بقدر ما جاءت مُدرجة في الصبغة والصيغة والصياغة[٣٦] لربط نظام الحكم والعمليات والتفاعلات السياسية بناظم أعلى يجمعها.

ومن ثَم نميز بين عمل الفقيه التشريعي ـ كأولئك الأئمة الثلاثة ـ في المقاصد والمجال السياسي، وعمل الفقيه الحضاري الذي يتخذ من المقاصد منظوراً معرفيّاً ومقترباً نظريّاً، وأداة منهاجية في تصوير الظاهرة السياسية، وتحليلها وتفسير حركتها وسيرها، وتقويمها... وذلك على نحو ما قام به أستاذنا الدكتور سيف الدين عبد الفتاح في دراسات عديدة: تأصيلاً وتفعيلاً وتشغيلاً.

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص٦٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص٩٣

(٣٥) المصدر نفسه، ص١١٢.

(٣٦) على حد تعبير سيف الدين عبد الفتاح، انظر: عبد الفتاح، «مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام،» ص٢٧٨.

ثالثاً: آليات وأدوات المنهجية المستفادة من الفقه السياسي

من هذه القراءة تبين أن الفقيه يملك نوعين أساسيين من الآليات والأدوات، ينبغي الوصل بينهما وتركيبهما بحيث يحسن الإدراك والتصوير قبل الحكم والتوجيه. النوع **الأول**: يتصل بالآليات والأدوات الفقهية التي يكتسبها المتفقه من تعلم الفقه والتمرس به، ومنها أدوات التعامل مع الوحي نصوصاً ومواقف (نبوية)، وأدوات تتصل بتطبيق الشرع على مسائل الوقائع الفعلية أو المقدّرة. وكثير من هذه الآليات والأدوات يمكن إعادة توجيهها لتساعد في عمليات إدراك الواقع السياسي. أما النوع **الثاني**: فيتصل بما استعمله الفقهاء من أدوات مباشرة للنظر في الواقع السياسي وتناوله بحثيّاً؛ وليس إلا المشاهدة والخبر وما يترتب عليها من استنباطات عقلية.

ومن مجموع هذين النوعين يمكن أن نرصد عدداً من الآليات المهمة:

أ ـ آلية التأويل المنهجي لنص الوحي

تأويلاً يخدم عملية التعرف إلى الواقع السياسي. وقد تجلت لدى ابن تيمية لكنها سارية عند الجميع، فابن تيمية بنى عملية تشكيل هيكل الحكم والإدارة على مفهوم «الأمانة» وأدائها بعد أن أوّله من النص القرآني والنبوي: «إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة» وتفسير النبي (ﷺ) لذلك «بتوسيد الأمر» إلى غير «أهله». ثم أوّل «الأهلية» هنا بـ«الصلاحية» لما ورد في الحديث: «**من ولي من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله**». ثم فسّر الصلاحية في ركنين: «القوة» و«الأمانة» تأويلاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِيُّ ٱلْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦]، ثم فسر القوة بالكفاءة، والأمانة بالعلم أو الورع (وهو أشبه بمعنيي القوة المرنة والصلدة الذائعين اليوم)؛ أي بالجانب المادي والجانب المعنوي وما إليه.

ومن هذا التأويل صاغ ابن تيمية سؤال الواقع: كيف يتم اختيار الموظف العام؟ وما معايير الاختيار؟ هل هي في واقعها جامعة (وفق مفهومه للجوامع) أم ناقصة؟ هل هي مناسبة أم مختلة؟ وبالمثل فعل الماوردي مع مفهوم كالوزارة، ومفهوم كولاية الأمر، والبيعة والمعروف والمنكر، ومنازل الناس، والرعاية والمسؤولية، وفعل الإمام الجويني مع مفاهيم مثل:

«الشوكة» في معرض حديث: «**الأئمة من قريش**»، وذوي الهيئات، والفتنة، وقبض العلم، والرأي والشجاعة، والمصلحة، وذوي الحاجات. **كلهم انطلقوا من فهم وسيع وتأويل عالٍ للنصوص الشرعية نحو تعميق فهم الواقع.**

فمن خلال التعامل مع النص واستعمال «آلية التأويل المنهجي» الموجهة إلى الواقع السياسي، تتكون في ذهن الفقيه تصورات أولية عن هذا الواقع، تمهدّ لاستقبال الصورة الفعلية عند مباشرته. وهذه الآلية هي التي تصنع استعدادات الفقيه الخاصة لإدراك حقائق الواقع السياسي وتسكينها في رؤية متكاملة. ولذا يجب استعادة هذه الملكة أو الآلة وتدريب طلبة الشريعة والسياسة الشرعية عليها: أن يتعامل مع نصوص الوحي، ثم نصوص التراث، تعاملاً مولداً للأفكار والمعاني، مجدداً للأفهام والأحوال، موسعاً ومعمقاً؛ كي يقوي حس إدراك الواقع ومكنات تكييفه شرعياً، وتوجيهه نحو الإصلاح.

ب ـ آلية النمذجة من السيرة والقصص والتاريخ

فالفقيه عالِمُ الدين يختزن في ذهنيته روايات وحكايات عن أمم دول وممالك، وملوك ووزراء، ونظم وسياسات، وروايات عن المواقف السياسية للنبي (ﷺ) من البيعات وتأسيس دولة المدينة، والغزوات والسرايا والحروب، وقسْم الأموال، وخزنها وجبايتها، والقضاء وإقامة الحدود، واستعمال العمال، وتفقد الأحوال، ومعاهدة الأعداء والخلفاء، ورد المظالم والاقتصاص، والحسبة والإصلاح بين الناس، وتدبير الجيوش، وكذلك من سنن الراشدين والصالحين كتقريب العلماء والحكماء والخبراء، والشورى، وتجديد البنى السياسية والإدارية كالدواوين، وحماية الحدود وشحن الثغور، وتدبير المرافق والأقاليم... كل ذلك يستعمل الفقيه فيه آلية «التجريد» ليستخلص منه «نماذج تاريخية» يوظفها باعتبارها «نماذج تفسيرية» و«تحليلية»، ونماذج تساعد على البحث والرصد والوصف والتوصيف والتصنيف، كما يستعمل آلية التفكيك لاستخراج مناط كل نموذج: النموذج الفرعوني (الطغيان)، السليماني (الشكور الصبور الأوّاب)، البلقيسي (الشوريّ البصير)، النمروذي (الاستكباري العنيد) نموذج عزيز مصر (تقريب الصالحين)، وهكذا... وتحويل المناطات ضمن النماذج إلى مفاتيح

لـ«سنن» ومؤشرات لنواميس حضارية وسياسية. ومن المهم أيضاً توفير برامج تدريبية وتأهيلية على مثل هذه الآلية لبناء النماذج المركبة على نحو ما قدم أ. د. عبد الوهاب المسيري رحمه الله تعالى.

وقد وضح استعمال الماوردي والجويني وابن تيمية للسيرة والحكايات التاريخية في هذا الصدد. وقد استعملوا في ذلك أداة (أو آلية) المقارنة بين الواقع الذي عاصره كل منهم وهذه النماذج لأغراض متعددة؛ أهمها: التحليل، والتفسير، والحكم والتوجيه.

ج ـ آلية الرصد المباشر باستعمال أداتي المشاهدة والتلقي

فالسمع والإبصار هما وسيلتا الفؤاد والذهن لإدراك المعارف، ولا سيما الواقعية. وقد أورد الفقهاء قدراً مهمّاً من أخبار أهل زمانهم، والماوردي يحكي عن معهودات الملوك في زمانه وأعرافهم في العهود والعقود، وعن إمارات الاستيلاء، وتداخل اختصاصات القضاء والشرطة، وانتشار المنكرات التي تحتاج إلى النهي عنها. والجويني أكثر منه يُطلع نظام الملك على صور من الواقع السياسي تتعلق بالفتن الدينية والفكرية وأحوال الجند وبعض جباة الأموال... إلخ. ويورد ابن تيمية كثيراً من أوصاف أهل زمانه من الولاة ونوابهم والرعية وأحوالهم. وكل ذلك واقعٌ بين المشاهدة أو «الملاحظة» المباشرة خاصة مع مخالطة الفقهاء الثلاثة لعدد من أهل السياسة: القادر بالله وجلال الدولة، نظام الملك، الملك الناصر محمد بن قلاوون وتدخلهم في الشؤون السياسية بأعمال كالسفارة والقضاء والجهاد ومراسلة الملوك غير المسلمين بل مواجهتهم ومخاطبتهم كما فعل ابن تيمية مع غازان ملك التتار.

وفي هذا الصدد، فعناية الفقيه تتوجه عادة إلى الأمور الغالبة والسائدة إذا أراد رؤية إصلاحية، وإلى الجزئيات ولو كانت استثنائية إذا كان غرضه الاستيعاب المعرفي للواقع في وعاء الفقه الحُكمي. وذلك بيّن من المقارنة بين ابن تيمية والماوردي رحمهما الله.

والفقيه في المشاهدة ونقل الخبر ينبغي أن يكون واضحاً في صياغته، فيميز بين هذا وذاك، وبين احتمالات خطأ المشاهد وتأويلاته، ودرجات الوثوق فيما نقل إليه من أخبار؛ وفي هذا لا يباري تراثنا الإسلامي.

د ـ آلية تكوين الخبرة السياسية واستعمالها

وهي تنقل الفقيه من خاصة الفقه الشرعي إلى رحابة «الخبير» أو الأقرب إليه مع ضم الفقه الواقعي إليه، فهذه أقوى آليات إدراك الواقع السياسي، وهي الخبرة به عن قرب وكثب، وأداتها العيش فيه والمعايشة لمجرياته. وقد مارس فقهاؤنا أقساطاً مختلفة من ذلك. وهذه الآلية تقترب من السابقة عليها، لكن الحقيقة أنها تشملها وتزيد عليها بإضافة عنصر «الزمن المعاصر والممتد» وما يحدثه من أثر في الذهنية والنفسية، وحاسة سياسية خاصة، تيسر على الباحث عمليات البحث والاستنتاج والاستشراف والتأويل، ووزن الأخبار، وفهم المجريات، وتسهل أيضاً على ذوي الملكة: عمليات التجريد والتطبيق، والحكم والتقويم، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ [فاطر: ١٤][٣٧].

• المنهجية العملية للتفقه السياسي

من مقارنة طرائق الفقيه المدرسي والأصولي المقنّن والفقيه الإصلاحي، نجد أن ثمة خطوات عامة ينبغي أن يقطعها المتفقه الشرعي في سبيل إحسان إدراكه للواقع السياسي ثم تجويد عملية تصويره له ضمن عمله الفقهي، على النحو الذي عُهد في هذا التراث.

وهذه الخطوات تتأرجح بين مسارين رئيسين، يحتمل كل منهما بدايةً معينة ومن ثَم طريقاً خاصّاً. فالفقيه متردد بين واقع وواجب؛ ومن ثَم يمكن أن تستهل عملية التفقه وبناء التصور السياسي من معايشته للنصوص الشرعية: الوحي والفقه فيه، وقد كان ابن تيمية نموذجاً على إمكان هذه الطريقة، حيث استهل بآية قرآنية كريمة عدّها جماع السياسة الشرعية، ومن معين فهمه لها وتدقيقه لمناهجها (الأمانة ـ العدل) راح يبحث عن واقعها، متحركاً من الواجب إلى الواقع، بعينين تتكافلان لإخراج صورة واحدة مجمّعة.

لكن الإمامين الماوردي والجويني يبدوان وقد قدّما ثقافتهما السياسية الأولية عن الكيان السياسي، وأولويات تأليفه وتشييده، بين يدي العملية

---

(٣٧) انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، حققه وعلق عليه مصطفى عبد القادر عطا، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ص١١ ـ ١٢ وما بعدها.

الفقهية الحكمية. وهذا هو ديدن الفقيه: تصور الواقع (تصويره) ثم تصور الواجب ثم المطابقة بينهما، ثم معالجة الأحوال غير العادية، إما بإيرادها محققة واقعة، أو مقدرة متوقعة. والذي يضيفه ابن تيمية لا يصادم ذلك ولا يعارضه، بل يضيف إلى دور النصّ مهمة أخرى غير مجرد إدراك «حكم الواقع»؛ وهي الإشعار بالواقع وبناء استعداد ذهني ومعرفي لإدراك ماهياته أو أحواله، وفق ما يرشد النص الموحى.

فالطريقة الأولى (البدء بالواقع) تبدأ بمعرفة سياسية أولية، ثم معرفة شرعية معمقة، ثم استفادة من النظريات الفقهية والأصولية الخادمة (كنظرية الفعل والفاعل أو التكليف والمكلف، ونظريات: الأمر والنهي، والوجود والعدم، والشروط والموانع، والعلة والسبب، والصحة والفساد، والقطعي والظني، والراجح والمرجوح، والمعتاد وغير المعتاد، والمعروف والمنكر، والحقوق والواجبات...) في تعميق استمارة «استبيان الواقع» كلما أوغل الفقيه في عملية البحث، ثم الانفتاح إلى عطاءات الواقع المعيش والمتصل بتاريخٍ وماضٍ والاستعداد للإضافة إلى التصور والتصوير للواقع من هذه المعطيات... وهكذا في عملية ممتدة متراكمة لا تنقطع من الترداد بين النظر الشرعي والتفقه في الواقع.

ما يضيفه الإمام الجويني إلى هذه الطريقة الأولى يتعلق بأمرين: **الأول**: هو العناية بالتجريد إلى كليات وقواعد وعدم الوقوف عند سرد التفاصيل الجزئية منثورة بلا نظم، ومتفرقة بلا جمع. **والثاني**: العناية بالواقع المتنامي أو المتدهور بالدراسة المستقبلية لامتداداته المحتملة، ومحاولة استشرافها من خلال آلية «التقدير» أو الفرض العملي؛ أي الذي يُعنى بجواب سؤال: «ما العمل؟».

أما الطريقة الثانية التيموية (البدء بالوحي) التي لا تبتعد كثيراً عن الأولى ولا تناقضها؛ فهي تعطي الوحي دوراً أكبر في عملية الترداد والذهاب والإياب، وفي عملية التجريد والتقعيد إلى كليات وجوامع (كالجويني)، بل في عملية الإصلاح العملي وتعديل الموازين السياسية المختلة. وهذا الدور آليته الأساسية هي «تحرير المفاهيم القرآنية والنبوية» تحريراً وسيعاً، وبطريقة موجّهة إلى المجال السياسي، وإن التزمت الأطر التفسيرية والتأويلية ونظم الفهم والاستدلال المستقرة.

فالأمانة وأداؤها والخيانة والغش والعدل والحكم به والظلم، والمعروف والمنكر، والحقوق والحدود، والعطاء والأخذ (في الأموال) والقسمة، وأولو الأمر، والغالبون، والعالون، والوسط، والصلاح والفساد، والرشا والسحت، والتعاون، والبر والتقوى والإثم والعدوان، والصبر والإحسان، والقصد والنية، والمصالح، والطاعة والامتثال، والسياسة والرفق والعنف، والنفوس، والعام والخاص، والوكالة والنيابة والولاية والتولية، والرعاية والمسؤولية، والعلم والمعرفة و. . . مفاهيم استعملها الإمام ابن تيمية وأتى بمعظمها من نصوص الوحي كي يشيد منها تصوراً للحياة السياسية، ويشير بها إلى واقع زمانه وأحوال أهله من الراعي وأعوانه والرعية وطبقاتهم وأصنافهم.

ومن ثَم فطريقة ابن تيمية لا تُغفل النظر المباشر في الواقع، بل لقد كان أبرز الثلاثة حكايةً عن الأحوال السياسية للمسلمين في زمانه، وتفاعلات المجتمع والدولة، والعمليات الإدارية الفاسدة وأثرها في خراب الذمم والأخلاق، وإفساد الوعي والسعي، بل قدم تفسيرات دينية واقعية لأكثر المثالب التي وقف عليها. ولذا فإن طريقته تتلخص في بناء إطار نظري أوّلي من إنعام النظر في النص، يتوازى مع ذلك نظر أوّلي في خريطة الواقع الحُكمي والسياسي، وعلاقاته الأساسية. ثم تعميق المعرفة الشرعية الخاصة بهذا المجال واستحضار نصوصها وتعميق النظر فيها وتدقيقه. ثم الانتقال إلى مشاهدة «الأحوال» البارزة والغالبة دون الاستثنائية أو النادرة، وترجمتها من خلال «استمارة القيم»: عدل أم ظلم، صلاح أم فساد، التزام أم اعوجاج، معرفة أم جهل، اهتداء أم أهواء. . . وهكذا حتى تتكون صورة كافية أو مجزئة للفقيه عن حال الواقع السياسي، ومواطن السداد ومواطن الخلل، وحال عوالم العلاقات والتفاعلات والسياسات والممارسات، وبالأخص ما غلب عليها وصحّ أن يوصف به الواقع والزمان والحياة والخلق والدولة والعالم.

وإذا كان منتج الطريقة الأولى أحكاماً أو قواعد حكمية كلية، فإن خلاصة الطريقة الثانية رؤية إصلاحية جامعة بين وصف الواقع ومعرفة الواجب فيه، وبين توصيات التفعيل والتشغيل لهذه الرؤية. **فالأولى**: إعلامية تعليمية، **والثانية**: عملية تغييرية، وكل منهما رسالة كفاحية تحقق وظيفة الفقيه الديِّن والعالم العامل.

وفي نهاية هذا التتبع لطريقة الفقيه في إدراك الواقع السياسي، تتجلى منظومة كبيرة من النظريات والأدوات والآليات التي يمكن إجمالها في العناوين الآتية: نظرية الفاعل والفعل التي تصاغ في «البنية - الوظيفة»، ومنها نظرية وظائف الدولة الإسلامية، ونظرية البناء - التأسيس السياسي: الجامعة بين المقاصد والوسائل بالمواصفات والشروط، ونظرية المقاصد الشرعية للنظام السياسي، ونظرية العلاقات السياسية ودوائر الوجود السياسي والحضاري، ونظرية الفعل (أو السلوك السياسي التفاعلي): العمليات والتفاعلات، ونظرية الكفاية والكفاءة السياسية ودورها في فهم الواقع السياسي وتقويمه، ونظرية الحقوق والواجبات ونظرية الحريات وحدود الصلاحية والاختصاص، ونظرية «الأمانة» السياسية وأهميتها في تربية الضمير وغرس الأخلاق الحافظة للكيان، ونظرية الواقع المحقق والواقع المقدر، ونظرية السياق المتدرج حول المجال السياسي، ونظرية الإدراك العملي والإدراك النظري. كما تجلت أدوات ومستويات تتعلق بالرؤية الكلية، والصياغة المجردة، والتكييف الشرعي. ولعل الأداة المفاهيمية التي كانت من أبرز ما استعملته الدراسة في قراءة النص التراثي كانت أيضاً من أهم أدوات الفقيه في الوصل بين النص والواقع.

القسم الثاني

في المدخل الفلسفي
لتصوير الواقع السياسي

مقدمة

تشهد الفلسفة السياسية المعاصرة محاولات ضئيلة لإعادة الاعتبار لها، منذ أن أتت عليها الفلسفة الوضعية في علم السياسة، ودفعت بها تيارات السلوكية ومدارس الواقعية بعيداً عن المشاركة في البحث العلمي، وبعدما نزعت عنها بكل قسوة صفة «العلمية». لقد وصل الأمر إلى أن تصبح الفلسفة السياسية فرعاً يتم تناوله في أقسام العلوم السياسية على استحياء أو باستخفاف أو بحذر، بل بعداء منهاجي على حد تعبيرات جيمس ف. اسكال (Schall)[١]. وتجري محاولات عديدة لإعادة تعريف مفهوم «الفلسفة السياسية» وتجديد نطاقها المعرفي، ودورها ووظائفها التي ينبغي أن تضطلع بها في ضوء منظورات العلوم السياسية المعاصرة، الأمر الذي يغيب عنه دور باحثي السياسة العرب ومشاركتهم من ناحية، ويتضاءل فيه ـ من ناحية أخرى ـ العناية بتراث الفلسفة السياسية الإسلامية وأعلامها[٢].

ولا يكتفي دارسو العلوم السياسة العرب على الطريقة الغربية برفضهم دوراً ما للتراث السياسي الإسلامي في تطوير هذه العلوم بدعوى أنه تراث ديني وفقهي، بل يضيفون إليه اتهامات المثالية و«الفلسفية اللاعلمية». بينما نلحظ صعوداً في الدراسات الغربية الحديثة التي تلقي الضوء على أهمية هذه الفلسفة وموقعها من تاريخ الفكر السياسي وتطوره[٣].

---

(١) James V. Schall, *At the Limits of Political Philosophy: from "Brilliant Errors" to Things of Uncommon Importance* (Washington, DC: Catholic University of American Press, 1998), pp. 239 - 240.

(٢) Charles Jones, "Reviewed Work(s): "Political Philosophy" by Jean Hampton," *Mind, New Series*, vol. 108, no. 432 (October 1999), pp. 769 - 773, <http://www.jstor.org/stable/2660084>.

(٣) من هذا موسوعة «روتليدج» للفلسفة التي خصصت باباً مستقلاً للفلسفة السياسية الإسلامية =

ولقد احتلت الفلسفة[٤] والكتابة الفلسفية مساحة متنامية في المعارف الإسلامية منذ ما بعد القرن الثاني الهجري[٥]؛ حيث بزغت بصورة أولية في العصر العباسي الأول ثم ما لبث أن توالت وتراكمت جدالاتها ومحاولات ترسيخها وإثبات مصداقيتها، وكذلك محاولات التقليل من شأنها أو نقد أساليب التفكير المرتبطة بها والتحذير من مغبّاتها، وذلك لعدة قرون تالية. وعبر هذه الرحلة كثرت إنتاجات المتفلسفة المسلمين وبرز ما سُمّي بالفلسفة الإسلامية[٦] التي اتسعت وامتدت لتشمل مباحث الفلسفة التقليدية كافة (اليونانية بالأخص) من: مباحث الوجود، والمعرفة، والقيم[٧]؛ مضافاً إليها

= كتبته إيان هامبشر ـ مونك، تناولت فيه الإطار العام للتفلسف الإسلامي السياسي القديم، وطبقته على كل من الفارابي وأبي الوليد الباجي وابن طفيل وابن رشد، معتبرة الفارابي مؤسس الفلسفة السياسية في الإسلام، وأنه تلميذ أفلاطون لا أرسطو، وقد حاول التقريب بين الوحي المحمدي والفلسفة الأفلاطونية، انظر:

Iain Hampsher - Monk, "Political Philosophy in Classical Islam," in: Edward Craig, *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (New York: Routledge, 1998), vol. 1, pp. 518 - 520.

(٤) ظهرت لفظة الفلسفة تعريباً لكلمة فيلوسوفيا «Philosophy» اليونانية، وترجمها بعضهم بـ(الحكمة)، واستخدمها كثير من فلاسفة المسلمين بهذا المعنى. انظر: أحمد فؤاد الأهواني، **الفلسفة الإسلامية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥)، ص٣ ـ ٧.

(٥) إذا اعتبرنا تعريف الفلسفة على أنها محاولة بناء تصور ورؤية شمولية للكون والحياة، فإن أوليات هذه الأعمال في الحضارة الإسلامية بدأت باعتبارها تياراً فكرياً في بواكير الدولة الإسلامية، ووصلت الذروة في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) عندما أصبح المسلمون على اطلاع وافٍ على الفلسفة اليونانية القديمة وظهور طائفة من الفلاسفة المسلمين. ويعتبر الكندي أبرز متقدميهم زمنياً يليه أبو نصر الفارابي. انظر: ت. ج. دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، نقله إلى العربية وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط ٥ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [د. ت.]).

(٦) ظهرت محاولات للتحدث عن «**فلسفة إسلامية**» بالمفهوم العام بإضافة لفظة الفلسفة على التصورات والعقائد الإسلامية، ومقاربة هذا بعلم الكلام، وتمديده كي يتصل بعلوم مثل أصول الفقه وعلوم اللغة. لكن لا يسلم كثيرون من القدماء والمعاصرين بهذا التركيب، والباحث يستعمله استعمالاً لقبياً جرياً على عادة مؤرخي العلوم، ومع التحفظ على ما قد يقع من التباسات. انظر في هذا: علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطوطاليسي** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢)، وط دار الفكر العربي، ص٢٤٢؛ حيث يرى أن فلاسفة الإسلام الحقيقيين هم المتكلمون والفقهاء «أما ما يدعونهم فلاسفة الإسلام والشراح الأرسطوطاليسيين كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم فهم مجرد امتداد للروح الهيللينية في العالم الإسلامي». انظر: فاطمة إسماعيل، **منهج البحث عند الكندي** (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، ص٢.

(٧) ويطلق عليها بالمعرب عن اليونانية مباحث: الأنطولوجيا، والإبيستمولوجيا، والإكسيولوجيا على الترتيب. انظر: جيرار جهامي، **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب** (بيروت: مكتبة لبنان ـ ناشرون، ١٩٩٨). وتعريفاتها بالنسبة إلى طالب العلوم السياسية في: =

آثارٌ من التفاعل مع أصول الحضارة الإسلامية وتفريعاتها ومجالات حياتها.

تعمقت هذه المباحث التقليدية على يد فلاسفة الإسلام (ثم الكلاميين المتأثرين بطريقتهم) بما أثرى الحياة الفكرية الإسلامية بإيجابيات عديدة، وفي الوقت نفسه أصابتها بالتباسات كثيرة. وقد اتجه أكثر هؤلاء الأوائل وجهةً يونانية واضحة، وتعرضوا لقضايا من صميم أصول الدين بطريقة لم يعهدها العرب ولا علماء الدين؛ فتعرضوا لانتقادات جمة وضخمة وصلت إلى حد الوصم بالكفر والزندقة؛ بالنسبة إلى بعضهم أو إلى الفلسفة نفسها ومنهجيتها[٨].

وفيما انصرف الكلاميون إلى جهة تبدو أكثر عناية بالتأصيل الإسلامي لقضايا الفلسفة[٩]، حاول كثير من الفلاسفة الوصلَ بين معطيات الوحي ومعطيات المنطق اليوناني والتماس طريقة بينهما، لكن أكثر منتجهم أخذ ـ في صياغته ـ شاكلة الصياغات اليونانية، فلم يتسنَّ لهم غالباً تسكين الطريقة اليونانية في النسق المعرفي الإسلامي بصورة طبيعية؛ بل انبلجت بأثر من ذلك أسطورة «التعارض بين النقل والعقل» ومحاولات التوفيق العسير بينهما؛ الأمر الذي أضفى عليه الأسلوبُ الجدَلي وروح المناظرات صبغةً صراعية وانفعالية، وأورث التجربةَ الفلسفية الإسلامية منزعاً فِرقيّاً جداليّاً استمر ينخر في عظامها أمداً بعيداً[١٠].

David Marsh and Paul Furlong, "Skin, Not a Sweater: Ontology and Epistemology in Political = Science," in: David Marsh and Gerry Stocker, *Theory and Methods in Political Science*, 2nd ed. (New York: Palgrave Mackmillan, 2002), pp. 18 - 19.

(٨) وإلى هذا المعنى وبالأخص المعارضة الغزالية للفلاسفة ومناهجهم يشير كل من تشارلز بوتروورث وتوماس بانغل، في مقدمتيهما لكتاب محسن مهدي. انظر:

Muhsin S. Mahdi, *AlFarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, foreword by Charles E. Butterworth and Thomas L. Pangle (New York: Cornell University Press, 2001).

(٩) والفلسفة تتشابه مع علم الكلام وربما كانت هي من أهم مصادره، لكن علم الكلام راح في طور نضوجه يستند استناداً أساسياً إلى النصوص الشرعية من قرآن وسنة وأساليب منطقية لغوية لبناء أسلوب حجاجي يواجه به من يحاول الطعن في حقائق الإسلام، في حين أن الفلاسفة المسلمين (المشائين) الذين تبنوا الفلسفة اليونانية، قد كان مرجعهم الأبرز هو التصور الأرسطي أو الأفلوطيني الذي كانوا يعتبرونه متوافقاً مع نصوص الإسلام وروحه. انظر: الأهواني، **الفلسفة الإسلامية**، ص١٨ ـ ٢٤.

(١٠) فبينما ثبّت المتكلمون ـ بخاصة ـ قضيةَ الوجود الإلهي باعتبارها بدهية ضرورية وأصّلوا =

وإذا كان أهم تطبيقات هذا التفلسف الإسلامي التي جذبت الأنظار تمثلت في المجال الديني العقدي وما أفرزه من تفريعٍ لـ«علم الكلام»، فثمة مجالات أخرى حظيت باهتمام الفلاسفة بدرجاتٍ متفاوتة؛ منها وعلى رأسها: **المجال السياسي**. فلقد أدلى كثير من فلاسفة الحضارة الإسلامية برؤاهم في التأسيس النظري للسياسة وتصور الدولة وأصناف الدول، والتنظير للأصول والعلاقات والعمليات المتعلقة بظاهرة الحكم والاجتماع السياسي[11].

أدخل هؤلاء الفلاسفة طريقةَ تفكيرهم على المجال السياسي، فطرحوا أسئلة وصاغوا إشكالات وقدّموا رؤى وتصوراتٍ مهمة، تدور في أكثرها حول التأصيل للمكونات الكبرى للحياة السياسية من: الرئاسة وشرائطها وحقوقها وواجباتها، وعلاقات السائس والمسوس ومبادئها وأحوالها، والقيم الحاكمة، ومقاصد الاجتماع البشري العام، وسُنن الحكم والإدارة، ونماذج المجتمعات الإنسانية، والتجمعات السياسية وأسس بنائها وعلل انفراطها، وشروط البناء والنماء والبقاء، وأسباب الصراعات والاضطرابات التي تتعرض لها... إلى غير هذا من قضايا تتعلق بأصول السياسة ومسائلها النظرية: المعرفية والقيمية... كل ذلك في إطارٍ من (وتفريعاً عن) «النظرية الفلسفية العامة للوجود وتصوره» التي اعتنى بها جمهرتهم وفاضت حولها آراؤهم.

ويتبادر في هذا الاستهلال سؤال أساس: من أين ـ ولماذا ـ نبع هذا الاهتمام الخاص لدى الفلاسفة المسلمين بالشأن السياسي أكثر من غيره من

= قضية القديم ثم «واجب الوجود بذاته ولِذاته» قاصدين الله (ﷻ)، فإن التفلسف العقدي شعّب منها قضايا ومسائل، وإشكالاتٍ لا حصر لها، متكلفاً استبعاد الوحي باعتباره مصدراً للمعرفة. كما أحال قضايا الإيمان كافة إلى إشكالات عقلية بحتة تصاغ في قوالب أسئلة تأملية، يجاب عنها بأساليب تبدو برهانية، لكن أغلبها تجريديّ وصوريّ وبصياغات ملغزة ومعقدة. وممن يؤكد هذا مبكراً إمام فلاسفة العرب أبو إسحاق الكندي. انظر: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق وتقديم محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٨)، ج١، وإسماعيل، **منهج البحث عند الكندي**، ص٧٥ ـ ٧٨. وسيختلف الذين جاؤوا من بعده عنه وبالأخص الفارابي وابن سينا على درجات.

(١١) انظر: دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**؛ الأهواني، المصدر نفسه، وإبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق**، ط ٣ منقحة (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٧٦).

سائر المجالات الاقتصادية أو الاجتماعية أو التاريخية[١٢]؟ تتجلى أهمية هذا السؤال في أن إجابته تكشف عن مقام «السياسي» في الفكر الفلسفي الإسلامي، وبيان حقيقة العلاقة بين الفلسفة والسياسة فيه[١٣]؛ الأمر الجدير بالمقارنة مع حال الفلسفة السياسية في مرحلتها الراهنة.

ويتراءى من ظاهر الأمر أن الجامع بين مجالي السياسة والتفلسف هو قضية «التاج» و«الرأس»: فالسياسة ـ باتفاقٍ ـ هي تاج الحياة العملية، وعِلمُها هو تاج العلوم الاجتماعية[١٤]. وقد اتفق الفلاسفة الذين تطرقوا إلى النظر في الحياة الاجتماعية (أو الوجود الأوسط)[١٥]، على أن «السعادة الإنسانية» التي هي عندهم غاية كل نفس، لا تنال إلا بتحقق «الكمال الإنساني» والذي يتألف بدوره من كمال النفس في ذاتها، وكمال الاجتماع في عمرانه، وأنه إذا كان الأول (كمال النفس) شرط الثاني (كمال الاجتماع) وأساسه فإن الثاني هو تمام الأول ورأس أمره[١٦]. أي إنه إذا كان التفلسف

---

(١٢) فقد أكدت دراسات سابقة عن الفلسفة السياسية الإسلامية ـ وبالأخص عند الفارابي ـ على هذه السمة، فيشير د. مصطفى شاهين إلى: «أن أبا نصر الفارابي يتميز عن غيره بأنه قد سلك في تجربته السياسية منزعاً لا هو بالسياسي الصرف، ولا هو بالفلسفي الخالص، ولا هو بالديني البحت؛ لأنه جماع بين هذا كله. . . وهو مع ذلك يحتفظ في ثناياه بجانب واقعي إلى جانب آخر مثالي. الأول نلمسه في ثنايا نقده للنظم الجاهلية والمضادة للفاضلة ومن خلال كلامه على بعض صور الرئاسة الفاضلة. والثاني نحسه من خلال كلامه على المدينة الفاضلة رئيساً وأعضاء». انظر: مصطفى سيد أحمد شاهين، «فلسفة الفارابي السياسية،» إشراف محمد عاطف العراقي (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الدراسات الفلسفية، ١٩٧٦)، ص٧، و

Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2001); Robert Hammond, *The Philosophy of Alfarabi and its Influence on Medieval Thought* (New York: Hobson, 1947), and Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

(١٣) لا شك أن مثل هذه الملاحظة تسري على فلسفة غير مسلمين قدماء ومحدثين: بدءا من أفلاطون وأرسطو وكونفوشيوس وصن تزو، ومروراً بفلاسفة العصرين الروماني والمسيحي وإلى فلاسفة الشرق والغرب اليوم.

(١٤) انظر: نصر محمد عارف، «حالة علم السياسة في القرن العشرين: تاج العلوم. . . هل يستطيع أن يكون علماً؟،» مجلة النهضة (مجلة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية)، العدد ١ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٩)، ص٦.

(١٥) الوجود الأوسط: بين الوجود الأعلى المتعلق بالإلهيات والكونيات العليا، والوجود الأدنى المتعلق بالذات الإنسانية الفردية. انظر: جهامي، **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب**.

(١٦) ويؤيد وجهة النظر هذه حديث ليو شتراوس عن «الفلسفة السياسية الكلاسيكية»، انظر: =

هو أساس النظر وباعثه ومرقاته، فإن السياسة والنظر فيها هي قبته السماوية وسقفه الواقعي المرفوع.

إن مضي الفيلسوف وراء ما هو أعلَى وأوْلى وتفتيشه عما يعتقد أنه علة أولى تقف وراء الأمور الجارية، ثم اعتقاده أن السياسة هي التي تتحكم في سائر شؤون الاجتماع الإنساني، يبدو هذا تفسيراً مقبولاً لتقديمه «الفلسفة السياسية» على ما عداها من فلسفات اجتماعية[17]. ومن النظر في عموم الإنتاج الفلسفي في التراث الإسلامي يبدو لنا الترتيب الآتي للفلسفة السياسية في التفكير الفلسفي الإسلامي: فلسفة الوجود، وتتفرع عنها فلسفة النفس البشرية، ثم فلسفة المعرفة والمنهج التي ربما ينازعها في موقعها فلسفة «القيم والأخلاق». ثم «الفلسفة السياسية» باعتبارها أولى الفلسفات الاجتماعية والتطبيقية ترتيباً، وتتبعها وترتبط بها فلسفات القانون والموارد (الاقتصاد) والعلاقات، وفلسفة إدارة البيت والأسرة. ويبدو أن الفلسفة الاجتماعية التي يمكن أن تنازع «السياسة» مقامها هي «فلسفة التربية» الحاصلة عن التأمل في كل من النفس والأخلاق معاً[18].

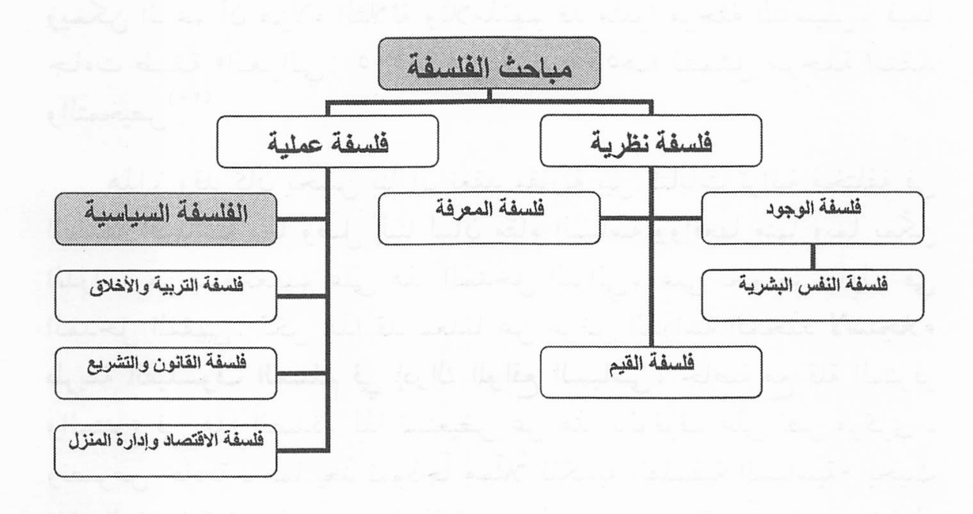
= يوجين ف. ميللر وليو شتراوس، في: أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨)، ص٥٤ ـ ٥٥. وهذا كتاب صغير ولكنه أساسي في التعريف بالفلسفة السياسية وبيان مكانتها وقائمة قضاياها المعاصرة.

(١٧) انظر: يحيى هويدي، **مقدمة في الفلسفة العامة**، ط ٩ مزيدة ومنقحة (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٩)، المقدمة.

(١٨) يلاحظ أن فلسفة التربية والأخلاق عنصر مشترك بين كبار فلاسفة المسلمين بدءاً من الكندي إلى ابن مسكويه فالمتكلمين والمتصوفة. وهذا الترتيب قد يتبدى في الكتاب الواحد مع بعض الاختلاف الضئيل ككتابات الفارابي التي سنركز عليها. وقد يتبدى في تفلسف مفكر معين من مجموع كتبه: راجع قائمة كتب أرسطو مثلاً: **علم الطبيعة**، **في السماء والآثار العلوية**، **الكون والفساد**، **كتاب النفس**، **منطق أرسطو**، **السياسة**، . . أو من النظر في مجموع الفكر الفلسفي. انظر في تصنيف العلوم الفلسفية، في: المصدر نفسه، ص٦١ ـ ٦٤.

انظر أيضاً: أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، أنفس ما قاله فلاسفة العالم في الأخلاق**، حقق وشرح غريبه ابن الخطيب (القاهرة: المطبعة المصرية ومكتبتها، [د. ت.]). وأهم منه من وجهة نظر الباحث: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **ميزان العمل**، حققه وقدّم له سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤).

الشكل الرقم (ق٢ ـ ١)
موقع الفلسفة السياسية وترتيبها في التراث الفلسفي الإسلامي



وبهذا يتضح موضع المادة السياسية ضمن السلسلة العامة للتفلسف من جهة، ويتحدد موقع المدخل الفلسفي في التراث السياسي الإسلامي من جهة أخرى، وكذلك يُجمَع بين السياسة والتفلسف ضمن العلاقة البارزة عبر الحضارات بين: سياسة الأمراء وفلسفة الحكماء. وفي هذا المقام يبرز الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان) قامة عالية وراية مشهورة.

ومن الطريف أنه على الرغم من قلة المشتهرين من فلاسفة الإسلام وتصدّر الفارابي لأي قائمة تجمع ثلتهم أو قلتهم، فإن الشهرستاني في كتابه **الملل والنحل** وتحت عنوان «المتأخرون من فلاسفة الإسلام»، يذكر منهم نحواً من عشرين اسماً، مسجلاً الفارابي في ذيل هذه السلسلة الخالية من البارزين[١٩]. ولكن المتداول بين الدارسين أن أول من برز وفاق من فلاسفة

---

(١٩) أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، **الملل والنحل**، أشرف على تعديل هذه الطبعة وقدّم لها صدقي جميل العطار (بيروت: دار الفكر، ١٤٢٥ ـ ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ص٣٣٠. فيقول: «مثل يعقوب بن إسحاق الكندي، وحنين بن إسحاق، ويحيى النحوي، وأبي الفرج المفسر، وأبي سليمان السجزي، وأبي سليمان محمد بن معشر المقدسي، وأبي بكر ثابت بن قرة الحراني، وأبي تمام يوسف بن محمد النيسابوري، وأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، وأبي محارب الحسن بن سهل بن محارب القمي، وأحمد بن الطيب السرخسي، وطلحة بن محمد النسفي، =

العرب كان الكندي (١٨٥ ـ ٢٥٦هـ/ ٨٠٥ ـ ٨٧٣م)، ثم الفارابي (٢٦٠ ـ ٣٣٩هـ/ ٨٧٤ ـ ٩٥٠م) ثم ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٧هـ/ ٩٨٠ ـ ١٠٣٧م). ويمكن الزعم أن هؤلاء الثلاثة وتلامذتهم قد مثلوا مرحلة التأسيس، فيما جاءت طبقة «الغزالي: ٥٠٥هـ ابن رشد ٥٩٥هـ» لتمثل مرحلة النقد والتمحيص[٢٠].

هذا، وقد كان يحسن بنا أن نعقد مقارنة بين كتابات تراثية مختلفة في الفلسفة السياسية مما وصل إلينا لبيان مقام السياسة وواقعها منها وبما يمكّن الدراسة من بناء تعميم على هذا المدخل التراثي، على نحو ما حاولنا في المدخل الفقهي. لكن هذا قد يبعدنا عن غرض الدراسة المحدّد **لاستجلاء طريقة الفيلسوف المسلم في إدراك الواقع السياسي**، خاصة مع قلة المتوفر والمتنوع في هذا الصدد. لذا نستعيض عن هذا بالوقوف على نص مركزي ـ ونصوص خادمة ـ مما يعدّ نموذجاً ممثّلاً للكتابة الفلسفية السياسية؛ بحيث نلاحظ فيه الكيفية التي يتبعها الفيلسوف للنظر في الواقع السياسي وتناوله بالبحث؛ أي تصوره وتصويره، وهذا هو مقصود الدراسة. هذا النموذج هو كتاب **آراء أهل المدينة الفاضلة** لأبي نصر الفارابي.

ويرجع اختيار الفارابي وكتابه هذا من دون سائر الفلاسفة والكتب إلى عدة عوامل، من أهمها:

١ ـ الكثرة النسبية لكتابات الفارابي السياسية من النافذة الفلسفية، مقارنةً بغيره من الفلاسفة مثل الكندي وابن سينا وابن مسكويه والغزالي وابن رشد[٢١].

= وأبي حامد أحمد بن محمد الأسفزاري، وعيسى بن علي بن عيسى الوزير، وأبي علي أحمد بن محمد بن ماسكويه، وأبي زكريا يحيى بن عدي الصيمري، وأبي الحسن محمد بن يوسف العامري، وأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، وغيرهم. وإنما علامة القوم أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا. قد سلكوا كلهم طريقة أرسطوطاليس في جميع ما ذهب إليه وانفرد به، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين».

(٢٠) فقد حاول الإمام الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ) المصالحة بين المنطق الأرسطي والعلوم الإسلامية وتوسع في شرح المنطق واستخدمه في علم أصول الفقه، لكنه بالمقابل شن هجوماً عنيفاً على الرؤى الوجودية لفلاسفة المسلمين (المشائين) في كتابه **تهافت الفلاسفة**، ليردّ عليه لاحقاً أبو الوليد ابن رشد (٥٢٠ ـ ٥٩٥هـ) في كتابه **تهافت التهافت**.

(٢١) لا نكاد نعثر لأكثر هؤلاء على كتاب مستقل في السياسة، حتى كتاب الضروري في السياسة =

٢ ـ أنه ـ وبالأخص في الكتاب المحوري المشار إليه ـ يقدّم تطبيقاً مركّزاً للنظريات الفلسفية الثلاث (الوجود، والمعرفة، والقيم) ويربطها بالمضمار السياسي، ومن ثَم يمثل ـ كما سيتبين ـ عينة جيدة وأكثر تمثيلاً وتجسيداً لعموم الطريقة الفلسفية وخصائصها في إدراك الواقع السياسي والتعبير عن مفرداته.

٣ ـ ثم إن هذا الكتاب يعتبر أشمل مؤلفات الفارابي نفسه وحاوياً لمضامين سائر كتاباته السياسية، وكأن بعضها الآخر فصول مقتطعة من هذا الكتاب.

٤ ـ وما سبق لا يمنع من استخدام «آلية الاستدعاء» في إجراء حوار وتناصّ بين هذا النص المركزي وعدد من النصوص (الفارابية وغير الفارابية)[٢٢]، وهذه النصوص في مجموعها وشبكيتها يمكن أن توفر جملة مفيدة؛ ومن ثم يمكن أن تُستقى منها رؤية متكاملة نوعاً ما لمبادئ السياسة وأصولها عند فلاسفة المسلمين ومنهجيتهم في إدراك الواقع السياسي.

وبداية يقر الباحث مع كثير من الباحثين أن الفارابي قد تبنى كثيراً من الفكر الأرسطي وآراء الأفلاطونية الحديثة من مثل: العقل الفعال، وقِدم العالم (وهي فكرة ضالة)، والمعرفة الروحية المكتسبة بتصفية النفس والتعرض للجواهر العليا، ومفهوم اللغة الطبيعية. وأسس مدرسة فكرية كان من أهم أعلامها: ابن عدي والأميري والسجستاني والتوحيدي، راكمت على ما قدمه الفارابي[٢٣]. ومما يشير أيضاً إلى هذه السمة التراكمية بين الفارابي وسابقيه من فلاسفة العرب قول د. لاسي أوليري: «إن الفارابي أسس عمله

= المنسوب إلى ابن رشد إنما هو مختصر لكتاب السياسة لأفلاطون. انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨).

(٢٢) أهمها: كتاب السياسة المدنية، وكتاب تحصيل السعادة، ورسالة التنبيه على سبيل السعادة، والتعليقات، وفصول منتزعة، وكتاب في المنطق. ثم كتاب ابن رشد الضروري، وأفكار لابن سينا وللغزالي متفلسفاً.

(٢٣) Ian Richard Netton, *Al - Farabi and His School* (London: Routledge Curzan, 1999).

وفيه مراجعة جيدة لفلسفة أهم تلاميذ الفارابي: يحيى بن عدي، أبي حيان التوحيدي، والسجستاني، والأميري في ما يتعلق بالثيولوجي والأخلاقي والاجتماع السياسي.

على معرفة وثيقة بنصوص كتب أرسطو التي تأتت له بمجهودات الكندي»، الأمر الذي يجادل في بعضه تشارلز بوتروورث وتوماس بانغل[٢٤].

وبالنسبة إلى كتاب **آراء أهل المدينة الفاضلة**، فهو يشتمل على قسميْن رئيسيْن: **أولهما**: يختص بما يمكن أن نعتبره التمهيد النظري للتفلسف السياسي، والإطار الأشمل للاجتماع الإنساني، حيث يعرض معالم نظرية عامة عن الوجود (الإلهي والكوني والإنساني) وعن النفس والمعرفة البشرية وقواها (الناطقة، والمتخيلة، والذاكرة الحافظة، والنـزوعية النفسانية والوجدانية، والغاذية والحاسّيّة)... وفي هذا الجزء من الهرطقات ما فيه؛ ولا سيما نظرية الفيض والأفلاك العاقلة وغيرها. **وثانيهما**: يتضمن وصل ذلك بالوجود السياسي واستعراض تكوينته وأصنافه: أي الدولة التي يسميها الفارابي (المدينة): أصول تكوينها وأحوالها، ورؤى سكّانها (أي مواطنيها)، وأحوال خاصّتها وعامّتها بين الصلاح والفساد، والسعادة والشقاء، والتآكل والبقاء، وأنواع الدول والحكومات والشعوب[٢٥].

وقبل التعرض لرؤية الفيلسوف عامة والفارابي خاصة للظاهرة السياسية وطريقته في الاقتراب من واقعها، نؤكد أن الحياة السياسية والبيئة الحضارية التي عاش في ظلها الفارابي بين نهايات القرن الثالث الهجري وثلث القرن الرابع (بين ٨٧٠ ـ ٩٥٠م تقريباً)، سواء في البقاع التي مرّ بها واستقرّ، أو في العالم المحيط بهذه البقاع، كان لهذا دوره الكبير في بنية فكره الفلسفي وتكوينه. ويكشف ذلك عن الأثر المحتمل للـ«واقع المتعين» على كيفية إدراك الفيلسوف له، ويقرّب لنا بعض الشيء طبيعة العلاقة بين فكر الفارابي وواقعه[٢٦].

---

(٢٤) دي لاسي أوليري، **علوم اليونان وكيف انتقلت إلى العرب**، نقلاً عن: إسماعيل، **منهج البحث عند الكندي**، ص١٣ ـ ١٤. بينما يشكك كل من بوتروورث وبانغل في مطالعة الفارابي لكتاب السياسة لأرسطو وأنه بدلاً من هذا اعتمد في فلسفته السياسية على جمهورية أفلاطون وقوانينه. انظر: Mahdi, *AlFarabi's Philosophy of Plato and Aristotle.*

(٢٥) انظر: فاروق سعد، **مع الفارابي والمدن الفاضلة** (القاهرة: دار الشروق، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ص٤٦.

(٢٦) انظر عرضاً مختصراً للبيئة السياسية والاجتماعية والدينية التي عاش فيها الفارابي، في: سعيد زايد، **الفارابي ٢٥٩ ـ ٣٣٩هـ**، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص٥ ـ ١٣.

فلقد عاش الفارابي بين عامي (٢٦٠ تقريباً ـ ٣٣٩هـ)[٢٧]؛ أي في الطور

(٢٧) يتحدث ابن خلكان في وفيات الأعيان عن الفارابي بكلام طويل ننقله هنا بطوله لما يكشف عنه من أهمية هذا الفيلسوف بين نظرائه وما يشير إليه من سياقات تعلقت به: «الفارابي الفيلسوف أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي، التركي، الحكيم المشهور صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم وهو أكبر فلاسفة المسلمين ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه. والرئيس أبو علي ابن سينا المقدم ذكره بكتبه تخرج، وبكلامه انتفع في تصانيفه. وكان رجلاً تركياً ولد في بلده ونشأ بها، . . . ثم خرج من بلده وتنقلت به الأسفار إلى أن وصل إلى بغداد. وهو يعرف اللسان التركي وعدة لغات غير العربي، فشرع في اللسان العربي فتعلمه وأتقنه غاية الإتقان، ثم اشتغل بعلوم الحكمة. ولما دخل بغداد كان بها أبو بشر متى بن يونس الحكيم المشهور، وهو شيخ كبير، وكان يقرأ الناس عليه فن المنطق، وله إذ ذاك صيت عظيم وشهرة وافية، ويجتمع في حلقته كل يوم المئون من المشتغلين بالمنطق وهو يقرأ كتاب أرسطاطاليس في المنطق ويملي على تلامذته شرحه، فكتب عنه في شرحه سبعون سفراً ولم يكن في ذلك الوقت أحد مثله في فنه، وكان حسن العبارة في تواليفه لطيف الإشارة، وكان يستعمل في تصانيفه البسط والتذليل، حتى قال بعض علماء هذا الفن: ما أرى أبا نصر الفارابي أخذ طريق تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة إلا من أبي بشر؛ يعني المذكور. وكان أبو نصر يحضر حلقته في غمار تلامذته، فأقام أبو نصر كذلك برهة ثم ارتحل إلى مدينة حران وفيها يوحنا بن حيلان الحكيم النصراني، فأخذ عنه طرفاً من المنطق أيضاً، ثم إنه قفل راجعاً إلى بغداد وقرأ بها علوم الفلسفة وتناول جميع كتب أرسطاطاليس وتمهر في استخراج معانيها والوقوف على أغراضه فيها، ويقال إنه وجد كتاب النفس لأرسطاطاليس وعليه مكتوب بخط أبي نصر الفارابي: إني قرأت هذا الكتاب مائتي مرة. ونقل عنه أنه كان يقول: قرأت السماع الطبيعي لأرسطاطاليس الحكيم أربعين مرة، وأرى أني محتاج إلى معاودة قراءته. ويروى عنه أنه سئل من أعلم الناس بهذا الشأن: أنت أم أرسطاطاليس؟ فقال: لو أدركته لكنت أكبر تلامذته. وذكره أبو القاسم صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن بن صاعد القرطبي في كتاب «طبقات الحكماء» فقال: الفارابي فيلسوف المسلمين بالحقيقة، أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر، فبذ جميع أهل الإسلام وأربى عليهم في التحقيق لها وشرح غامضها وكشف سرها، وقرب تناولها وجميع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة؛ منبهاً على ما أعيا الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعاليم، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمسة، وأفاد وجوه الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة، ثم له بعد هذا كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يُسبق إليه، ولا ذهب أحد مذهبه فيه، ولا يستغني طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به انتهى كلام ابن صاعد، وذكر بعد ذلك شيئاً من تواليفه ومقاصده فيها. ولم يزل أبو نصر ببغداد مكباً على الاشتغال بهذا العلم والتحصيل له إلى أن برز فيه وفاق أهل زمانه وألف بها معظم كتبه، ثم سافر منها إلى دمشق ولم يُقِم بها ثم توجه إلى مصر. وقد ذكر أبو نصر في كتابه الموسوم بـ السياسة المدنية أنه ابتدأ بتأليفه في بغداد وأكمله بمصر. ثم عاد إلى دمشق وأقام بها وسلطانُها يومئذ سيف الدولة بن حمدان فأحسن إليه. . . . ويحكى أن الآلة المسماة القانون من وضعه، وهو أول من ركبها هذا التركيب. وكان منفرداً بنفسه لا يجالس الناس. وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالباً إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض ويؤلف هناك كتبه، وينتابه المشتغلون عليه. وكان أكثر تصنيفه في الرقاع، ولم يصنف في الكراريس إلا القليل، فلذلك جاءت أكثر تصانيفه فصولاً وتعاليق ويوجد بعضها ناقصاً مبتوراً. وكان أزهد الناس في الدنيا لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن. وأجرى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم وهو الذي اقتصر =

الأول من العصر العباسي الثاني الذي بدأ باستيلاء قادة العسكر الترك على مقاليد الأمور في بغداد في نهاية عهد المتوكل على الله (ابن المعتصم بن هارون الرشيد). وقد تعرض منصب الخلافة العامة في معظم مدته لقلاقل كبيرة تقطعها فترات من الإفاقة النسبية على يد خلفاء من مثل المعتضد والمقتدر. عاصر الفارابي هذا المنحدر في سدة الأمر وما ترتب عليه من ضعف القبضة على عموم الدولة مركزها وأطرافها؛ ومن ثم بزوغ رؤوس تشق العصا هنا وهناك، استنـزف بعضها ـ مثل القرامطة ـ أكثر المرحلة التي عاشها الفارابي. ولذا علت أصوات بعض الخارجين في حاضرة الخلافة وحولها فوق صوت الخليفة حتى نشأت ظاهرة «الدولة السلطانية» الحامية والمعظّمة للخلافة من جهة، والحاكمة لها في المقابل، مثل: دولة بني بويه، ثم السلاجقة الحمدانيين الذين عاش الفارابي في كنف بعضهم سنواته الأخيرة وقبل أن يستولي فرعهم الآخر على بغداد بنحو قرن.

في هذا الأتون، ترهلت الإدارة العامة للدولة خاصة مع التغييرات الهستيرية شبه اليومية في الوزراء (رؤساء الوزارة) والقادة، واعتماد الاختيار للمناصب العليا على معايير لا أصل لها ولا ضابط، بالإضافة إلى تثمين سائر المناصب بالأموال التي تُحمل إلى الخليفة أو الوزير نهاراً جهاراً، واقتصار عناية الولاة على حفظ بقاء الدولة بلا أداء ولا نماء. وبهذا تلونت البقاع الإسلامية بألوان الولاة وشخصياتهم وعلى حسب حظ كل ولاية. فبينما شهدت مصر في هذه الفترة استقراراً نسبيّاً برعاية الطولونيين فالإخشيديين، وبالمثل قرطبة بعد إصلاحات عبد الرحمن الناصر، وكذلك بعض مناطق خراسان والشرق، فإنّ العراق ومحيطه والشام وأكثر الشرق والغرب الإسلاميّيْن كانت محل نزاعات ومفاسد عامة لا راحة للناس في ظلها. ومن ثَم ساءت ـ في العموم ـ الأحوال المادية والمعنوية لعامة الناس، وإن استمرت الدولة ممتلئة الخزائن، تبدو قويةً أمام الخارج. وبهذه الأحوال تأثرت الحركة الحضارية العامة.

فعلى الرغم من استمرار نمـو العلوم والآداب والصنائع والفنون،

= عليها لقناعته. ولم يزل على ذلك إلى أن توفي في سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة بدمشق، وصلى عليه سيف الدولة في أربعة من خواصه. وقد ناهز ثمانين سنة ودفن بظاهر دمشق خارج باب الصغير رحمه الله تعالى....». انظر: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، [د. ت.])، ج ٥، ص١٥٣ ـ ١٥٧.

وتوالي ظهور كبار العلماء وبناء المدارس والمكتبات، ونشاط الفقهاء والمفسرين والمحدّثين والشُّراح والمتكلمين واللغويين، وإيناع علوم مثل الكيمياء والطب والصيدلة (بالأدوية المفردة والمركبة) وعلوم النبات والرياضيات والفلك والفيزياء، لكن المتأمل يلاحظ أمرين مهمين: **أولهما:** أن سقف الإبداع شرع ينخفض فصار الاجتهاد المطلق المتحرر من قيود المذهبية والمتصل مباشرة بالأصول أقل من ذي قبل، واتجهت البراعة إلى شرح ما استنبطه سابقون، بما يشبه الانحصار في سقف اللحظة النهضوية السابقة وينذر بتراجع حصل بالفعل بعد ذلك. **وثانيهما:** تباطؤ معدلات التقدم وتهادي عجلاته؛ بحيث صار التوسع الأفقي في بسط الأمور الحاضرة أكبر من المراكمة للأمام في مواجهة المستجدات الطارئة. ولا شك في أن حظوظ المجالات المختلفة قد تباينت في ذلك، لكنّ هاتين السمتين مثّلتا معاً حالة عامة، تبدو معها «اللحظة التاريخية الفارابية» في حكم التراجع بالنسبة إلى سابقتها.

ويمكن لمس هذا المعنى من المقارنة بين أداء كل من الكندي والفارابي ثم ابن سينا بالنسبة إلى التعامل مع الفكر والمنهج الفلسفي اليوناني؛ حيث يتبدى اتجاه هابط من علياء التأصيل إلى وسطية الشرح إلى سفوح المتابعة؛ بحيث عُدّ الفارابي الشارح الكبير لأفلاطون وأرسطو والمعلم الثاني بعد أرسطو، واعتُبر ابن سينا تابعاً مخلصاً ومترجماً لكتابات أرسطو وامتداداً للفارابي. ولم يكن هذا يعني التقليد الأعمى بالضرورة بقدر ما كان نزولاً عن درجات إبداع السابقين وغاياتهم.

هذا، وسوف نقف عند مسألة تأثر الفارابي بهذا الواقع وانعكاسه على نظره السياسي وتناوله التحليلي في محله، حيث يشير بعض الدارسين إلى المصدر الواقعي (البيئة السياسية) لأفكار الفارابي بالإضافة إلى المصدرين الفكريين: اليوناني والإسلامي، متتبعاً الواقع السياسي وبعض أصدائه في عبارات الفارابي[٢٨]؛ وذلك باعتبار أن «المصدر الواقعي» يعني «الثقافة

---

(٢٨) شاهين، «فلسفة الفارابي السياسية»، ص٤٧ ـ ٥٩. لا يفي هذا المعنى ببيان علاقة الفكر والواقع التي نقصدها. فهذه العلاقة من ناحية الفكر وسماته تشتمل على وجهين: **أولهما،** تأثّر الفكر بالواقع سواء بأخذه في الاعتبار أو بالخضوع لإملاءاته والتسليم بحالة هذا الواقع (وهذا ما اهتمت به دراسة مصطفى شاهين ومثلها دراسة د. نيفين عبد الخالق، وهو ما يمثل جانب تفاعل الفيلسوف =

السياسية الواقعية للفارابي وتأثره بها في بناء فكره السياسي». ففيما يشبه ما ذكرناه من شواهد الأثر الواقعي لدى الماوردي يشير د. مصطفى شاهين إلى تأثر الفارابي بواقع الحكم العباسي في نقاط أهمها: وزارة التفويض وشرائط الوزير، واحتمال تعدد الحكام والملوك في وقت واحد في مدينة واحدة أو أمة واحدة أو في أمم كثيرة، وضرورة توحد «المنهج» (فإن جماعتهم تكون كملك واحد لاتفاق هممهم وأغراضهم وإراداتهم وسيرهم)، وتشدده في شرائط الإمام حين عاصر خلفاء ضعفاء ورغبته في لفت النظر إلى خطورة المقام وسوء أحواله. وهذا ما دفعه إلى استعارة الشرائط من أفلاطون والزيادة عليها من الشرائط الإسلامية الشهيرة عند الفقهاء (وأهمها الجهاد) التي رأى بعض المستشرقين أنه تأثر فيها بنموذج سيف الدولة الحمداني... وكذلك يستدل على أثر الواقع في بناء الرؤية بإدراك الفارابي للأحوال الرديئة في الأمم كما في الدول المضادة للمدينة الفاضلة. ويراه في ذلك ناقداً سياسيّاً ناقماً على واقعه[٢٩].

وهكذا يطوّر الفارابي تناوله للواقع السياسي إلى «نماذج دول» تحكمها خصائص ومحددات وعوامل معينة تميزها عن سائر الدول[٣٠]. ومن أهم الإشارات في هذا الصدد:

- رؤية الفارابي لواقع التفكك وتقديمه لشفرة الحل في الوحدة الاعتقادية التي تصنع وحدة الرؤية ووحدة الهدف ووحدة الإيمان بقيم معينة.

- تثبيت هذه الوحدة بالاعتراف بحقائق الاختلاف المؤدية إلى الائتلاف بلا تضاد ولا تناف، ووجوب اشتراك الناس في عقيدة واحدة هي المبادئ المشتركة التي أعلنها الفارابي، وفي وجوب الإيمان بهدف واحد هو ضرورة تحقيق «السعادة»، وفي وجوب السعي لتحقيق هذا الهدف سواء بواسطة

= مع واقعه تفاعلاً سياسيّاً عمليّاً بالرأي والموقف والاتجاه)، وثانيهما، إعادة صياغة الفكر للمجال (السياسي) بحيث تقبل الصياغة الفكرية استيعاب الواقع المتعين وتدرجات وتلوينات أخرى له. (وهذا ما تركز عليه هذه الدراسة، وهو يمثل تفاعل الفيلسوف مع الواقع تفاعلاً منهجيّاً دراسيّاً بالقدرة على فقه هذا الواقع وإخضاعه للبحث والدرس). انظر أيضاً:

Mahdi, ***Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy.***

(٢٩) شاهين، المصدر نفسه، ص٥١.

(٣٠) المصدر نفسه، ص٥٢.

الرئيس أو الناس. وذلك عن طريق الاشتراك في شيئين يلزم كل منهما لتحقيق هذه الغاية المرجوة (وهما الأخلاق الجميلة، والتعليم الجيد)، وضرورة مراعاة الخطاب الملائم لكل أمة بحسب حالها.

- مفهوم «النوابت» في كتابَي **آراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية**، وهم «الخوارج» والخارجون على الحكم من «أصحاب المقالات»، وما يجب نحوهم من وسائل الإقناع والإرشاد إلى سبيل السعادة التي خرجوا عليها[٣١].

ومن ثَم ينتهي د. مصطفى شاهين مؤكداً كلام فالزر من أن الفارابي «في مدينته الفاضلة كان يعرض برنامجاً لإصلاح الإمبراطورية الإسلامية والخلافة مقتفياً أثر النموذج الأفلاطوني الذي نجده في الجمهورية وفي النواميس (القوانين) لدى أفلاطون»[٣٢]. ونضيف: ولكن من خلال رؤية فلسفية ذات محددات وخصائص ـ ومن ثَم منهجية معينة ـ في فقه الواقع السياسي واستيعابه، ثم تناوله بالدراسة الفلسفية واستعراض أهم عناصره.

وفي ما يأتي ـ ومن خلال كتاب **آراء أهل المدينة الفاضلة** ـ نحاول تتبع رؤية الفيلسوف لمكونات الواقع السياسي على ثلاثة مستويات: خصائص هذه الرؤية، ومقوماتها، ثم معالم تصورها لهذا الواقع ومنهجيتها في تصويره.

---

(٣١) وقد عاصر الفارابي القرامطة وآراءهم المتطرفة وهي أشبه لما وصفه بآراء أهل المدينة الضالة... وكذلك ثورة الزنج، خرجوا عام ٢٥٥ قبل مولده بأربع سنوات واستمرت ثورتهم ١٤ ـ ١٥ سنة، انظر: المصدر نفسه، ص٥٦، وأبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن كثير، **البداية والنهاية**. فقد أشار الفارابي إلى شيء يخصها وذلك عند كلامه على الأحوال التي يشرع فيها الحرب.

(٣٢) شاهين، المصدر نفسه، ص٥٧.

الفصل الرابع

محددات الرؤية الفلسفية للواقع السياسي وخصائصها

تكشف المراجعة العامة في كتابات فلسفية لعدد من المتفلسفة المسلمين ـ أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد (وبالتركيز على الفارابي وكتاباته)، وكتابات فلسفية معاصرة ـ عن عدد من محددات رؤية فلاسفة الإسلام للسياسة وواقعها وخصائص المدخل الفلسفي، مما يحسن الوقوف عليه من أجل تأسيس القراءة في نص الفارابي واستيضاح تصوره للواقع السياسي ومنهجية النظر والتناول عنده. وجمعاً بين هذه الأهداف نشير إلى شواهد هذا الإطار النظري في نصوص الفارابي نفسها.

فالفيلسوف عامةً يتوجه إلى قضاياه موجَّهاً من قِبل عدد من التصورات والافتراضات المسبقة، وعلى رأسها تصوره عن «المعرفة»: معناها ومصادرها ووسائلها وكيفية تكونها تصوراً وتصديقاً، وعن الوجود والقيم والظواهر محل الدراسة الفلسفية، وبالأخص عن المنهج الفلسفي العام. والحقيقة الماثلة للعيان أن الفلاسفة تتضاءل عندهم القضايا محل الاتفاق الأوّلي (الافتراضات) إلى درجة بالغة طالما كان مجال النظر يتعلق بالقضايا الكبرى وأصول المباحث النظرية؛ بحيث يبدو تفلسفهم وكأنه يبدأ من الصفر. لكن عندما يتعلّق البحث بظواهر عملية كالسياسة فإن خلاصات المستوى النظري عن الوجود والمعرفة والقيم تستعمل باعتبارها منطلقات للدرس التربوي أو الاجتماعي أو السياسي.

المطلب الأول

محددات المدخل الفلسفي للسياسة

ثمة عدد من محددات اقتراب الفيلسوف من الظاهرة السياسية تتمثل في: الظاهرة العامة محل الدرس الفلسفي، والمنهجية العامة في تناول الظواهر، ومصادر التلقي والتناول في ما يمكن أن نجمله على النحو الآتي:

(١) الظاهرة المنطلق: قضية «الوجود» كياناً وصفةً

يُعنى الفيلسوف في بداية عمله بسؤال أساس: ماذا أرى؟ ماذا أشعر؟ ويلخصه في: ماذا يوجد هنا؟ وما ماهيته؟ ومن أين أتى؟ وكيف وُجد؟ وما هي صفاته؟ هل هو داخلي أم خارجي أم كلا الأمرين؟ وما علاقة هذا الموجود بالموجود الآخر؟ وما علاقة الموجودات الجزئية بالوجود الشامل لها؟ وإلى أين تمضي الموجودات؟ ويتداخل عنده عناصر كبرى من المكان والمكين، والزمان والثبات والتغير، والسبب والمسبب والنتيجة. ومن ثَم فكل ما حوله من كيانات يُدعى «وجوداً» وأهم صفات هذا الوجود هي صفة «الوجود» نفسها: أي إنه موجود، وأنه وُجد بعد عدم ومعرض لعدمٍ بعد وجود[١].

والفيلسوف السياسي ينطلق من هذا التأسيس ليطرح على الظاهرة السياسية أسئلة مشابهة ومولّدة: ما الوجود السياسي؟ ومم يتكون؟ وكيف ينشأ وينمو؟ وما أهم خصائصه؟ ثم تتداخل نظريتا المعرفة والقيم الفلسفيتان لتدعما منهجية إدراك الفيلسوف لهذا الوجود المخصوص: كيف ندرك الوجود السياسي؟ ثم كيف نتصور الشكل السياسي الأمثل والواجب قيمياً وأخلاقيّاً؟ فتحت عنوان معبّر "Skin, Not a Sweater: Ontology and Epistemology in Political Science" يقرر ديفيد مارش وباول فورلونغ أن توجُّه أي عالم اجتماعي إلى موضوع دراسته يتشكل بالأساس عبر موقفه الأنطولوجي والإبستمولوجي؛ أي الوجودي والمعرفي، وأن معظم هذه المواقف غالباً ما تكون كامنة لا بارزة، ولكن بغض النظر عن الوعي بها فإنها تشكل مقترب الباحث نحو النظرية والمناهج التي يوظفها، الأمر الذي يبرر اختيارهما للعنوان **البشرة لا السترة**؛ ويسوغ تأكيدهما وجوب أن يميز باحث العلوم السياسية ويعرف بعمق موقفه الوجودي والمعرفي، وأن يكون قادراً على الدفاع عنه أمام انتقادات الرؤى المغايرة[٢].

---

(١) لاحظ هذه المسألة في: أرسطوطاليس، **الكون والفساد**، ترجمه عن الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمي سانتهلير؛ ترجمه إلى العربية أحمد لطفي السيد؛ تقديم مصطفى لبيب عبد الغني (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٧). وبه مقدمة مهمة لسانتهلير، ص٣ ـ ٨٨.

(٢) David Marsh and Paul Furlong, "Skin, Not a Sweater: Ontology and Epistemology in Political Science," in: David Marsh and Gerry Stocker, *Theory and Methods in Political Science*, 2nd ed. (New York: Palgrave Mackmillan, 2002), p. 17.

وبالنسبة إلى الفارابي وكتابه فقد أشرنا إلى قسمَي الكتاب اللذين يشتمل عليهما: النظرية الفلسفية العامة عن الوجود المحيط ومكوناته، فالنظرية المعرفية وصولاً إلى كينونة النفس البشرية وطاقاتها، ثم تطبيق هذه النظرية وأسلوب تنظيرها على المجال السياسي. ومن ثَم فمقصد الفارابي من كتابه هو بناء تصوّر متكامل لأركان المدينة (الدولة) الفاضلة وما يقابلها من دول جاهلة أو جاهلية، ولكنه يمهّد لمقصده ببيان الإطار الحاوي لهذه الدول (ألا وهو الوجود) ودوائر هذا الإطار؛ على النحو الآتي:

[الوجود من أعلى إلى أدنى: الإله ثم الكائنات السماوية ـ فالكائن الإنساني (ظاهرة «الإنسان» وحقائق تكوينه الأصلي) ـ فالاجتماع الإنساني ـ فالمعمورة ـ ثم الأمة والأمم ـ ثم الدول (المدن): وهي الاجتماع الكامل ـ وإلى الاجتماع في حدّه الأدنى: اجتماعات ناقصة مكوّنة للدولة (للمدينة) وخادمة لها].

ولا شك في أن هذا المحدد يوجه الفيلسوف وجهة أخرى غير وجهة الفقيه في تناول الواقع السياسي وأكثر جذرية؛ حيث يسيطر على الفيلسوف سؤال: موجود أم غير موجود؟ وأصل أم فرع؟ وسبب أم مسبب؟ وحقيقي أم متوهم؟ وأمثل أم على أي مسافة من الصورة المثلى؟ وهذه الأسئلة القادمة من التقاء فلسفتَي الوجود والمعرفة تميل إلى اختبار عمليات النظر والتصور للسياسي وعمليات التأسيس والبناء للدولة وبناها الفرعية أكثر مما تتناول مشكلات التقويم والتوجيه؛ الأمر الذي تستكمله وتدعمه فلسفة القيم كما يتبين من تصنيفات الفارابي للدول بين مثالية وجاهلية.

ومن ناحية أخرى، تجدر الإشارة إلى أن هذا المدخل يبدو أميل إلى الكلية؛ ومن ثَم متعارضاً مع الطبيعة الجزئية لدى كل من الفقيه القانوني القديم، والباحث السلوكي الوضعي الحديث؛ لكن السبيل الأولى أن نرى الطرفين متكاملين، بينهما عطاء متبادل، من أجل تكوين الصورة الكلية عن الواقع السياسي.

(٢) المنهجية البرهانية (الاستنباطية المنطقية)

على حين يصر مارسيل ميرل على عدم قصر التأمل السياسي على الفلاسفة، والربط بين عمل الفلاسفة وكل من القانونيين والأخلاقيين

والواقعيين[٣]، فقد ارتبطت الفلسفة ـ وهي عملية التأمل الذهني العميق ـ عبر التاريخ بـ«المنطق»[٤]؛ إذ إن المنطق هو القانون الذهني البرهاني الاستنباطي الذي اعتبره أغلب الفلاسفة عاصماً للذهن والتفكير من الزلل والزيغ. وقد ورثت الفلسفة الإسلامية هذا الارتباطَ عن الفلسفة الإغريقية خاصةً، وكان فلاسفة المسلمين مناطِقة من الطراز الأول، واتسم تفلسفهم بطابع برهانيّ تتراتب فيه الأفكار والرؤى بدءاً من المقدمات الأولى فالوسيطة إلى النتائج، ثم لا تلبث أن تنتقل «النتائج» إلى «مقدّمات» جديدة يُبنى عليها، مستعملين التعريفات والمبرهنات والبدهيات والافتراضات المنطقية المعتادة؛ بحيث يمكن ملاحظة هذا المشترك المنهاجي في أدبيات الفلسفة الإسلامية كلها[٥]. لقد تضافر هذا العامل ـ مع سمة التجريد الآتية بعد ـ في تمييز منهجية «الفلسفة السياسية» عما سواها بما فيه بقية حقول الدراسات السياسية قديماً وحديثاً.

ولقد اتبع الفارابي المنهج البرهاني في تكوين صورة الدولة الفاضلة والدول الجاهلية، وأحالها إلى قضية منطقية أو تصاغ صياغة منطقية[٦]؛

---

(٣) مارسيل ميرل، **سوسيولوجيا العلاقات الدولية**، ترجمة حسن نافعة (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٦)، ص٥٢: «هل نحن بحاجة إلى القول بأن لعبة توزيع الألقاب تنطوي بالضرورة على قدر من التحكم؟ إن الفلاسفة لا يحتكرون التأمل: فالأخلاقيون والقانونيون والميكيافيلليون أنفسهم جميعاً في حالة بحث دائب عن تصور للعلاقات الدولية [الموضوع محل دراسة ميرل]. وما يقترحه الفلاسفة في هذا الشأن لا بد وأن يكون له صدى، أخلاقياً وسياسياً وقانونياً...».

(٤) وعادة ما يعرّف مفهوم المنهج نفسه تعريفاً منطقياً أو باعتباره هو المنطق، مثل تعريف المنهج عند أصحاب «منطق بور رويال»: «فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة؛ إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين أو من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين...». انظر: حسن عباس حسن، معدّ، «الصياغة المنطقية للفكر السياسي الإسلامي: دراسة مقارنة في الأصول والمقومات،» إشراف حامد عبد الله ربيع (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٣٩٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص١، نقلاً عن: عبد الرحمن بدوي، **مناهج البحث العلمي**، ط ٣ (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧)، ص٤، وعلي عبد المعطي محمد والسيد نفادي، **المنطق وفلسفة العلم** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨)، خاصة البابين الأول والثاني.

(٥) انظر فصلاً أوضح فيه دي بور انسياح المنطق في علوم العرب، في: ت.ج. دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، نقله إلى العربية وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط ٥ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [د. ت.])، ص٥٢ ـ ٦٦، وإبراهيم عاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية: نموذج الفارابي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣)، ص٤٥ ـ ٤٩.

(٦) الصياغة المنطقية يقصد بها «بناء الأفكار باستعمال أداة المنطق التي هي أداة قانونية عاصمة =

بحيث تثبت نتائجها بالاتفاق ـ ولو جدلاً ـ على مقدماتها، في ما يمكن تلخيصه وتمثيله على النحو الآتي:

١ ـ الوجود هو قوىً وأفعال... والإنسان هو قوىً ونوازع وإرادة...

٢ ـ «الدولة/المدينة الفاضلة هي التي يُقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة»[٧].

٣ ـ تنال السعادة بـ«المعرفة» بها حقيقةً، و«العمل» لها صدقاً ودوماً.

٤ ـ الدول الجاهلية إما أن تكون:

أ ـ دولة «تجهل» السعادة الحقيقية وتستبدل بها مقاصد زائفة.

ب ـ أو دولة «تعرف» السعادة و«تفسق» عن العمل لها: (أمة فاسقة).

ج ـ أو دولة تتحول عن المعرفة والعمل و«تستبدل» بهما آراء دخيلة وأفعالاً رذيلة... (أمة مبدّلة).

د ـ أو دولة «تضل» عن السبيل تماماً وتكون لها رؤى ضد فاضلة (دولة ضالة).

وهكذا في بناء التصور عن سائر مكونات الحياة السياسية؛ مضيفاً إليها البعد الجدلي على صورة الأسئلة. فالدولة الفاسقة ـ مثلاً ـ أساسها التضاد الجدلي (أي المستمر في عملية التضاد والتوالد من التقاء الضدين) بين معرفتها الإيمانية ومقومات تصورها الوجودي الصحيح من جهة، وبين ممارسات أعضائها الخارجة عن الناموس والمنتهكة للحدود من جهة أخرى. هذا يعني أنها لن تبلغ مقصد «السعادة الحقيقية»؛ ومن ثَم تتعاورها «الأذية النفسانية» في فضاءاتها العامة... فلماذا لا يدفعها ذلك إلى المراجعة وتصحيح المسار؟ إنها «العوامل المخدِّرة. فيخفف من شعور الناس بالأذى

= للتفكير من الزلل»... وتقابلها عند بعضهم «الصياغة النصية». انظر: حسن، معد، المصدر نفسه، ص٣٦ و٤٧. بينما لها عندنا أكثر من مقابل ولعل أهمها الصياغة الوضعية السلوكية التي تقوم على الاستقراء ومراعاة الاطراد في المشاهدات أو البيانات أكثر من قيامها على الاستنباط ومراعاة التزاوج والتوالد في الأفكار والمعلومات، انظر: محمد ونفادي، **المنطق وفلسفة العلم،** ص٢٩٣ ـ ٢٩٥.

(٧) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة،** قدّم له وعلّق عليه ألبير نصري نادر، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٨)، ص١١٧ ـ ١١٨.

والشقاء الواقعييْن - كما يرى الفارابي - مخدّرات الحواس المادية والاستغراق في مطالب الحواسّ، وغلبة ذلك على الوعي والشعور... ومن ثَم فإن مفتاح الإصلاح للدولة الفاسقة يتمثل في: تنبيه الضمير والعقل وتزكية الوعي فوق الحواس[٨]....

ومن المفارقات أنه إذا كانت الوضعية الحديثة - المنطقية وغيرها - قد انتقدت في مطالعها بشدة «التفكير الافتراضي» ونسبت إليه الكتابات القديمة (السياسية وغيرها)، ودعت إلى بناء الافتراض من الواقع[٩]، فإن هذا الانتقاد لا يوجه - في الفكر السياسي - إلى منطقية الفارابي وبرهانيته بالأساس بقدر ما يمكن توجيهه إلى منطقية روّاد فكرة العقد الاجتماعي (أمثال هوبز ولوك وروسّو) وتأصيلهم للدولة الحديثة ونظرية السلطة العامة فيها[١٠]. وهذه إشارة مهمة في فهم منهجية الفلسفة الإسلامية. فبينما انطلق

---

(٨) المصدر نفسه، ص١٤٣ - ١٤٤. وانظر مفهوم الفارابي للجدل وتطبيقه على الفلسفة وعلى الدين أو الملة والفكر: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، تحقيق وتقديم وتعليق محسن مهدي، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٩١)، ص٤٧ - ٤٨.

(٩) انظر في هذا الصدد: محمد عبد الرحمن مرحبا، **المسألة الفلسفية**، ط ٣ (بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، ١٩٨٨)، خاصة الفصل الخامس المعنون «موقف المذهب الوضعي الجديد من الفلسفة»، ص٣٧ - ٤٩.

(١٠) فمثلاً يقول مارسيل ميرل مقدماً لتيار «حالة الطبيعة» بقيادة توماس هوبز: «إن تياراً قوياً قد استطاع منذ القرن السابع عشر أن يبلور رؤية شديدة الأصالة للعلاقات الدولية على الرغم من أن هذا التيار قد ضم إلى صفوفه عديداً من المدارس الفكرية شديدة التباين في ظاهرها. وقد بلغ هذا التيار من القوة حدّاً جعله أكثر التيارات استمرارية، فلا يزال مصدر الإلهام للعديد من الأعمال حتى وقتنا هذا، كما يعد بمثابة الأساس النظري (paradigme) الأكثر ذيوعاً إلى الدرجة التي لم تعد الإشارة إليه صراحة ذات مغزى. فقد غزا وسيطر على كل العقول على الرغم حتى من إرادة الكتاب الذين يستخدمونه... إلى قوله... وقليل من النظريات السياسية هي التي حظيت بمثل ما حظيت به نظرية حالة الطبيعة من انتشار. فالذين يشخصون حالة العلاقات الدولية عن طريق الإحالة الصريحة إلى حالة الطبيعة يمثلون في الواقع سلسلة ممتدة بلا انقطاع ابتداء من هوبز إلى ريمون آرون»، انظر: ميرل، **سوسيولوجيا العلاقات الدولية**، ص٥٢ - ٥٥. وعلى الرغم من هذا التقديم وما يتلوه من تأكيدات يعود ميرل فيصرح بلاواقعية الأساس الذي بنيت عليه النظرية: «لما كانت نظرية حالة الطبيعة تقوم على مسلمة فإنه يصعب من هذه الزاوية إثباتها أو نفيها. والحقيقة أن أنصار هذه النظرية، وفي مقدمتهم هوبز، لم يشيروا مطلقاً إلى أي وضع تاريخي محدد يمكن أن يمتد من فترة لأخرى أو قابل للتكرار من وسط اجتماعي إلى آخر. فحالة الطبيعة هي نوع مثالي، بالمعنى الذي يقصده فيبر، أو نموذج توضيحي... إلى قوله... فنظرية حالة الطبيعة تطرح نفسها باعتبارها نظرية واقعية، ولكن هل تقوم التفرقة الجوهرية والتي تؤدي إليها نظرية حالة الطبيعة بين النظام الداخلي والفوضى الخارجية على أساس واقعي في العالم المعاصر...»، (ص٦١ - ٦٢).

منظرو العقد الاجتماعي من افتراض تكهُّني عما أسموه حالة «الفطرة الأولى» التي كانت فيها البشرية فوضى، لا دولة تجمعهم ولا سلطان يزعهم، واضطرتهم هذه الحالة رغباً أو رهباً للخروج منها إلى تأسيس الحكم والحكومة والدولة على الترتيبات التي رتبها كل من هؤلاء الثلاثة، بينما افترض هؤلاء حالة «تاريخية» واقعية لا دليل عليها إلا منطق النفي: نفي وجود الدولة، والتخمينات الحدْسية، فإن الفارابي افترض شيئاً ملموساً ومنطقيّاً في آن واحد على النحو الآتي:

١ ـ الاجتماع: أنا والآخر... أساسه إما الافتراق أو الاجتماع أو جمع بينهما[١١].

٢ ـ في حال أن «الأصل الافتراق» يرى بعض الناس ـ في الدولة ـ الذين هم من هذا القبيل المسألة: إما «أنا» وإما «هو».

ـ إذاً: البقاء للأقهر... فيرى هؤلاء الناس أن الأقهر هو الأسعد.

ـ لهؤلاء مستند من طبائع الحيوان... بلا تمييز بين الإنسان والبهائم وبين الدولة (المدينة) والغابة.

ـ التغالب طبيعة فردية (بين الأفراد) وعامة (من طبائع الدول): والقهر ـ حينئذ ـ مناط النظام.

ـ لا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة؛ لمؤثر من داخلٍ أو من خارجٍ، فإذا زال المؤثر عاد التهارج والتفارق: إنه «الداء السُّبيعي من آراء الإنسانية»[١٢].

٣ ـ في حال «الأصل الاجتماع» فإما أن يراه بعض الناس اجتماعاً بالقهر وبذلك يشبهون السابقين، وإما أن يروا الاجتماع بالروابط (وذكر الفارابي منها عشراً سنذكرها)[١٣].

من هؤلاء ـ وهؤلاء أعقلهم ـ من يميزون الإنسان عن سائر الكائنات فيرون [أن] الأصل الاجتماع، لكنه اجتماع النوع «الإنساني»، و«الإنسانية

---

(١١) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص١٥١.

(١٢) المصدر نفسه، ص١٥٣.

(١٣) المصدر نفسه، ص١٥٥ ـ ١٥٦.

للناس هي الرباط، فينبغي أن يتسالموا بالإنسانية...»، «فإذا كان كذلك فإن الخيرات التي سبيلها أن يكتسبها بعضهم عن بعض فينبغي أن تكون بالمعاملات الإرادية، والتي سبيلها أن تكتسب وتستفاد من سائر الأنواع الأخرى [غير العاقلة] فينبغي أن تكون بالغلبة... فهذا هو الطبيعي للإنسان»[١٤].

هذه المنهجية يمكن تجلية أهميتها أكثر في المقارنة بين تأصيل الفارابي للدولة اللائقة بالنوع الإنساني وبين تأصيل واحد من رجالات الاستنارة الغربية الحديثة مثل جان جاك روسو في **العقد الاجتماعي**... فبينما افترض الفارابي افتراضاً حقيقياً يقوم على تنوع الأنفس والنفسيات والتصورات لدى أفراد النوع الإنساني، وبنى رؤيته على هذا التنوع بما ينتج «إمكانات مختلفة» للدولة والأمة مبنية على معتقدها الأساسي، فإن روسو منذ مطلع مقطوعته (العقد الاجتماعي) يرسي رؤية أحادية للطبيعة الإنسانية ويمثّل لها بـ«الأسرة» تمثيلاً حاسماً لا يخلو من تعسف جليّ[١٥]. قِسْ على هذا أو قرب منه عدداً من التنظيرات الماركسية وعلى رأسها رؤية كارل ماركس نفسه لتطور المجتمعات البشرية.

ولكن لماذا قبل الدارسون المحدثون في الأكاديميا المعاصرة تنظير رواد العقد الاجتماعي وماركس، ومرّروا منطقهم وتفلسفهم داخل «الفكر السياسي ومذاهبه» واستبعدوا طريقة أمثال الفارابي بحجة مثاليتها؟

ما يتبدى لي سبباً قوياً يفسر ذلك هو التلاقي بين الطبيعة الوضعية لعلم السياسة في ثوبه الحديث وأسلوب الحكي الشبيه بالرصد الواقعي أو التاريخي الذي اتبعه منظرو العقد الاجتماعي والماركسيون. فالوضعية ـ التي دعا إليها جمع من سلف أوغست كونت وصاغها هذا الأخير في دراساته الفلسفية[١٦] ـ اشترطت كي يدخل العمل الفكري في دائرة «العلم:

---

(١٤) المصدر نفسه، ص١٦٤.

(١٥) انظر: **العقد الاجتماعي: لوك، هيوم، روسو**، تقديم سير إرنست باركر؛ ترجمة عبد الكريم أحمد؛ مراجعة توفيق إسكندر (القاهرة: دار سعد مصر، [د. ت.]). وراجع مختارات من: جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، ترجمة عبد الكريم أحمد؛ مراجعة توفيق إسكندر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠)، ص٥٦ ـ ٥٧.

(١٦) من هذا السلف أستاذه سان سيمون (ت. ١٨٢٤). ومن الملاحظات المهمة أن أوغست =

السساينس science» أن يكون حكايةً عن واقع نسبي ملموس، وقد بدا أداء هؤلاء المنظّرين ـ ظاهرياً فقط ـ أشبه بذلك وإن كان على الحقيقة أبعد وأشد مخالفة للخصيصة الواقعية.

والخلاصة: إن التفلسف الإسلامي في السياسة اتسم بمنطقية برهانية لكنها جدلية الأسلوب، اتسع صدرها لتشقيقات تراعي تنوعات الواقع الإنساني بعامة والسياسي بخاصة، الأمر الذي بدا من جهة أنه يمثل إضافة إلى قدرات إدراك الواقع وتناوله دراسياً وتكييفه، لكنه ـ من جهة أخرى وكالحال في سمة التجريد ـ يرشدنا إلى التحذير من الاستغراق فيه بعيداً عن الواقع الملموس لصالح الغوص في تخييلات وحدس مطلق.

(٣) مصادر التفلسف السياسي بين: الفلسفة السالفة والدين والعقل والواقع

الأصل أن الفيلسوف في تفلسفه لا سلف له. عادةً ما تغلب عليه نزعة الابتكار والبدء من أول الطريق. وإذا كان فلاسفة الإسلام قد تأثروا كثيراً بأفلاطون وأرسطو على وجه الخصوص وغيرهما من فلاسفة الإغريق والفرس، وبدوا في تفلسفهم قافزين على «السلف» الإسلامي، ومتجاوزين لاستعمالات الأصول الإسلامية من قرآن وسُنّة من المفردات والمفاهيم والألفاظ، فإنهم أيضاً أبرزوا استيعاباً مستبطناً لمعاني هذه الأصول الإسلامية، الأمر الذي تزايدت مظاهره وتجلياته عند كل من الغزالي وابن رشد في القرن السادس الهجري[(١٧)].

= كونت قد أعلن موت الفلسفة مع اللاهوت والميتافيزيقا في كتابه دراسات فلسفية؛ حيث رأى وقرر أن المرحلة الوضعية التي يدعو لها ويبشر بها ووصف بها عصره فصاعداً على الطريقة الماركسية قد جبّت ونفت مرحلة المعرفة اللاهوتية (أي الدينية لا مجرد الخرافية أو الأسطورية) ثم المرحلة الميتافيزيقية وهي التي تنبني على عالم الأفكار والتصوّرات المنطقية والعقلية لا الواقع. ومن ثَمّ فقد نبذ الأسلوب المنطقي في العلم والدراسة للإنسان والمجتمع. والإشكال في تقديري يقع في تصور كونت والأكاديميا الحديثة من بعده للتناقض بين الطريقتين بطريقة (إما... أو...) بينما الجمع بينهما أولى وأوجب. انظر: بيار ماشيري، كونت: **الفلسفة والعلوم** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)؛ يمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق المستقبلية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩)، ص١٤٦ ـ ١٤٧، وجيوفاني بوسينو، **نقد المعرفة في علم الاجتماع**، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، ص٢٦.

(١٧) اضطرب بعض كبار الأساتذة العرب في استقراء هذا التداخل وتمييز المؤثر والمتأثر ونوعية =

لم يورد الفارابي في تفلسفه السياسي آيةً أو حديثاً أو قولاً لأحدٍ من علماء القرون الثلاثة التي أدرك جيلاً منها. . . لقد برز هذا المنحى لدى الفلاسفة الأوائل المشاهير وتلاميذهم حتى أضحى هذا التجاوز كالمميز الأساسي للطريقة الفلسفية عن سائر الممارسات العلمية والفكرية الإسلامية في تلك الآونة، على نحو ما هو واضح في المداخل التراثية الأخرى. ولعل في ذلك بعضاً مما صنع فجوة وجفوة بينهم وبين أهل هذه المداخل التي كانت المرجعية الدينية فيها صريحة ومقدّمة على ما عداها.

يدل هذا على نظرية معرفية خاصة بالفلسفة السياسية الأولى في التراث الإسلامي، وقوامها اعتماد أربعة مصادر أساسية للتفكير: **الفلسفة القديمة (اليونانية لدى المشاهير)، ثم الوجود والمشاهدة للواقع السياسي، ثم التأمل العقلي الذاتي (وهو مصدر معرفي ووسيلة معرفية من وجهين)، ثم المرجعية الدينية الإسلامية**. وبالنسبة إلى الفارابي فقد تضافرت هذه المصادر في إنتاج رؤيته الفلسفية التي بدت مختلفة كثيراً ـ لهذا السبب ـ عن السياق العام الأصولي والسلفي[(١٨)].

ومع هذا، وعلى الرغم من أنه يمكن اعتبار الفلسفة السياسية للفارابي خطّاً متميزاً ضمن خارطة الفكر السياسي الإسلامي السائد في عصره: مصادر، ومناهج، وأدواتٍ، وصياغاتٍ، لكن هذا التميز لم يزل يشتمل على

= الأثر بين فلاسفة التراث السياسي الإسلامي وخاصة الفارابي وهذه الروافد المتعددة. انظر مقدمة محمد عابد الجابري في: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص١٧ ـ ٢٥.

(١٨) هذا السياق مصادره: وحي، ووجود، ومناهج وصل بين ثوابت المصدرين وقواطعهما. انظر علي جمعة: الطريق إلى التراث. ويقول روزنتال: «الفكرة السياسية لفلاسفة الإسلام هي مزيج من المعاني الإسلامية مع المثل الأفلاطونية السياسية منظمة بواسطة أرسطو والأفلاطونيين المحدثين، وعلينا كي نفهمها أن نتجه من المشكلة الرئيسة إلى الفلسفة في الإسلام (القانون النبوي الموحى به ضد القانون البشري) إلى تحديد غرض ومجال علم السياسة». نقلاً عن: مصطفى سيد أحمد شاهين، «فلسفة الفارابي السياسية،» إشراف محمد عاطف العراقي (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الدراسات الفلسفية، ١٩٧٦)، ص٤٥، و

Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1968), p. 118.

«المشترك» وعلى «المفترق» معاً، ويحتوي على الوصلة الرابطة بين أرضية الفقه الحضاري الجامعة من جهة، وآفاق التنوع والاختلاف من جهة أخرى. هذه الوصلة اعتمدت في الجمع بين هذه المصادر آلية مهمة؛ هي آلية «الاستيعاب والتجاوز»(١٩).

ونعني بالاستيعاب هضم المكون الديني الإسلامي واستصحابه في الذهنية المفكّرة. والتجاوز هو عدم الوقوف عند هذا الحد بل تخطيه إلى مواجهة أفكار العصر وقضاياه الواقعية والتعامل معها بما هي أهله(٢٠). ومن ثَمّ فهي آلية اتّباع لا ذريعة قطيعة ولا وسيلة تبعية، وذلك إذا صدقت مقاصدها وصحّت ضوابطها. إلا أنها آلية غير نصيّة وتعتمد على تجريد المعاني وتحرير الأفكار من القوالب، وأحياناً استبدال قوالب أخرى بها يراها الفيلسوف أقرب إلى مستوى تناوله للقضايا. ولقد كان تفلسف الفارابي في الشأن السياسي نموذجاً تطبيقياً على الاستيعاب والتجاوز من وجوه.

فمقابلة «المدينة الفاضلة» التي استعار الفارابي مفهومها من أفلاطون، بالمدينة «الجاهلية»، وتصنيف المدينة «الجاهلية» إلى «فاسقة» و«ضالة» و«مبدّلة»، وقياس هذه المعاني الثلاثة على الفسوق بعد الإيمان(٢١)، والضلال على طريقة موسى السامري(٢٢)، وبناء مفهوم «التبديل» على مدلول قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا۟ قَوْمَهُمْ دَارَ ٱلْبَوَارِ﴾ [إبراهيم: ٢٨]، وكذلك جعل الفارابي «السعادة الحقيقية» في معرفة السبب الأول (الربّ تعالى) والتعلق به(٢٣)، وتنبيهه للخروج من حال الدولة المبدلة

---

(١٩) تحدث كثيرون عن هذه الآلية في التعامل مع التراث وبمقاصد متنوعة، مثل: أمين الخولي في **التجديد والمجددون** وأبو القاسم حاج حمد في **العالمية الإسلامية الثانية**، ومنى أبو الفضل في **منهجية التعامل مع مصادر التنظير الإسلامي**، وطه العلواني في دراسته عن: «فقه الأقليات»، وحامد ربيع وسيف الدين عبد الفتاح، في **مدخل في دراسة التراث السياسي الاسلامي**، وعلي جمعة في كتابه **الطريق إلى التراث** ضمن مقولته: «مناهجهم لا مسائلهم».

(٢٠) ويمكن أن تلحظ هذه الخاصة لدى الفارابي في كتاب الملة ربما أكثر من غيره من كتبه.

(٢١) كما في قوله تعالى: ﴿بِئْسَ ٱلِٱسْمُ ٱلْفُسُوقُ بَعْدَ ٱلْإِيمَٰنِ ۚ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [الحجرات: ١١].

(٢٢) كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنۢ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِىُّ﴾ [طه: ٨٥].

(٢٣) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص١٣١.

إلى ضرورة محاربة «البدع» ووجوب العودة إلى الأمر الأول[٢٤]، وتفريقه بين التخشع الكاذب والخشوع الصادق الذي هو الإيمان بالإله مدبّر العالم، والعمل بمقتضى الاعتقاد فيه من تعظيمه والتوجه بالعبادة والتقديس له وعمل الخير والإيمان بالحساب والثواب والعقاب[٢٥]... وتفسيره مفهوم «الآراء» ضمن مفهوم «الملة» التي هي الدين، ومن وراءها الشريعة والسنة[٢٦]... كل هذه شواهد دالّة على معنى «الاستيعاب». أضف إلى ذلك الأمر الأهم؛ ألا وهو الإطار الوجودي العقدي الذي غلّف به الفارابي تصوره السياسي.

أما «التجاوز» إلى اللغة الفلسفية فلم تكن مشكلته فقط في صعوبته أو غموضه عند صياغة الأفكار[٢٧]، إنما برزت مشكلته في وقوفه على أرضية غير مشتركة بين نمطين حضاريين: هما النمط اليوناني والنمط الإسلامي، مما جعل الفلاسفة أمثال الفارابي في مرمى سهام النقد والتشكيك من قبل السياق الأصولي السلفي السائد. فالقالب اليوناني الذي امتطاه فلاسفة الإسلام جعل «التجاوز» مشكلاً أيديولوجياً أكثر منه ملاءمة موضوعية لمستوى النظر، خاصة أن الفيلسوف غالباً لم يحمّل نفسه مسؤولية بيان أو تفسير اختياره هذا القالب المستعار.

لكن من ناحية أخرى، فإن هذا الجدل المشهور ربما غطى على وجه آخر للتجاوز، غير ذلك الوجه الشكلي المتعلق بلغة الفلسفة؛ ألا وهو «التجاوز الفكري». فعلى الرغم من أن الفارابي وعدداً آخر من فلاسفة الإسلام الأوائل قد وقعوا في تبعيات خطيرة تتعلق بالعقيدة (مثل متابعة الفارابي لأفلوطين في فكرة الفيض والعقول الأحد عشر ومتابعته لمقولات قدم العالم وعدم بعث الأجساد وغيرها)[٢٨]، فإن الفارابي في تفلسفه السياسي ـ وعلى العكس من ذلك ـ تجاوز خيالية أفلاطون اليوتوبية وأفكارها

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص١٣٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ص١٦٠ ـ ١٦١.

(٢٦) الفارابي، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، ص٤٣ ـ ٤٦.

(٢٧) في الحديث عن لغة الفارابي وما يعتورها من مشكلات، انظر: علي عبد الواحد وافي، **المدينة الفاضلة للفارابي** (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، [د. ت.])، ص٢٠ ـ ٢١.

(٢٨) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **ميزان العمل**، حققه وقدّم له سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، وخاصة المقدمة، ص٦٤ وما بعدها.

الأشبه بالأمانيّ إلى واقعية إسلامية أشرنا إلى لمحات منها(٢٩).

فلم يتقيد الفارابي بمدينة أفلاطون التي آلت إلى شيوعية مطلقة ومستبعدة وديكتاتورية الحكيم، وبدلاً من ذلك اقترب من نقد الواقع بتصوير الدول غير الفاضلة وتأثيراتها ـ من خلال العلاقات والتفاعلات ـ في الدولة الفاضلة، وتطرقه إلى ما ينبغي للـ«فاضل الناقص» أن يفعله ليكتمل، وكذلك كي يكسب المباراة في تفاعلاته مع أمم الضلال والفسوق... بل تجاوز الفارابي ذلك إلى الحديث عن حظوظ النفس البشرية الواجب مراعاتها في النظام السياسي، وتباين الفِطر والنفوس والطباع والأمزجة، مستلهماً في ذلك الرؤية الإسلامية عن الإنسان والفطرة والخير والشر، والعدل والظلم، والقهر والانقهار والاضطرار، وما يجتمع عليه الناس وما يفترقون، على نحو ما سلفت الإشارة(٣٠).

هكذا نجد أنه في الوقت الذي شهد المصدر التأملي العقلي لمتفلسفة السياسة ـ بعامةٍ ـ استمراريةً وثباتاً في الحضور والفعل مما جعلها سياسة منطقية بالأساس، فإن الاستيعاب والتجاوز في الفلسفة السياسية الإسلامية انطبقا على الجهة الإسلامية والجهة اليونانية كلتيهما، مع تفاوت في النسب خلال المواضع المختلفة، فكان الناتج منطقية دينية تارة، ومنطقية فلسفية تارة أخرى.

وزيادة في بيان حقيقة التجاوز الفلسفي نراجع ما قام به الفارابي في

---

(٢٩) ويختلف الباحث هنا مع ريتشادر فالزر في رؤيته أن الفارابي لم يكن يريد عمل إضافات جديدة للفلسفة اليونانية، وإنما شرح لها في ضوء جديد هو الإسلام. ولذلك قام بعمل تماثل بين الاصطلاحات اليونانية ونظيرها الإسلامي في عدة مسائل. انظر: شاهين، «فلسفة الفارابي السياسية»، ص٤٥. وانظر في هذا الرأي مقدمة محمد عابد الجابري لـ: ابن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، ص٢٣ ـ ٢٤.

(٣٠) لم يقدم الفارابي يوتوبيا ترسم صورة مجتمع كامل الأوصاف متناسق الأجزاء متساوي الأبعاد، أشخاصه نمط واحد وطبقاته متجانسة، والتفكير فيه والسلوك والعلاقات كلها من نمط واحد وقوانينها قليلة وثابتة ومطلقة وعامة بلا متغيرات ولا قيود ولا تخصيص. فمدينة الفارابي ليست يوتوبيا تخضع للنقد الذي قدمته ماريا لويزا برنيري ليوتوبيات أمثال أفلاطون في جمهوريته، بلوتارك (بين حوالى ٤٦ ق.م و١١٩م) وتوماس مور (١٤٧٨ ـ ١٥٣٥م). انظر: ماريا لويزا برنيري، **المدينة الفاضلة عبر التاريخ**، ترجمة عطيات أبو السعود؛ مراجعة عبد الغفار مكاوي، عالم المعرفة؛ ٢٢٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧).

علم المنطق نفسه؛ وبالأخص من خلال «كتاب في المنطق» له يكشف بوضوح إبداع الفارابي لمنطق عقلي مقارن، أسسه الفارابي على دراسة مقارنة لعدد من اللغات: اليونانية والفارسية والهندية... واللسان العربي. اعتمد فيها على «نحو» العرب وبلاغتهم وكذلك على لسان اليونانيين، وجمع بين ذلك جمعاً لطيفاً ينتج ما يسميه الدكتور علي جمعة «المشترك العقلي الإنساني»[٣١]، بل يشير إلى إمكان تلاقي الخصوصيات الثقافية واستفادة الحضارات المختلفة منها. يتجلى هذا في مواضع كثيرة منه حديث الفارابي عن «الأسماء غير المحصلة» التي يُعبَّر عنها باللاآت: اللاإنساني، أو اللانهائي، أو اللاعاقل...: «والكلمة قد تكون محصلة، وقد تكون غير محصلة، وذلك لا يبين في لسان العرب، وذلك أن حرف «لا» إذا قرن بالكلمة دلت في لسان العرب على السلب، وأما في سائر الألسنة فإن الكلمة الغير المحصلة ليست سلباً، كما ليست الأسماء الغير المحصلة سوالب»[٣٢]. ويكثر في هذه المقارنة أن يقول: «ووافق في اللسان العربي أن كان إعراب أكثر الأسماء المستقيمة الرفع، وإعراب أكثر الأسماء المائلة النصب، أو الخفض... وأشباه ذلك في العربية، وما قام مقامها في سائر الألسنة،...»[٣٣]. وهذا «المنطق العقلي المشترك» مصدر مهم لم يلفت النظر إليه كثيراً في فكر الفارابي وغيره من فلاسفة الحضارة الإسلامية.

وعلى هذا المنطق الذي أبدعه الفارابي من منظور مقارن أسس الفارابي ـ في **آراء أهل المدينة الفاضلة** ـ طريقته المنطقية في تناول: الوجود والعدم، ومن الوجود: الواقع العام، وناقش عملية إدراك هذا الواقع وأصناف هذا الإدراك، وما لا يمكن إدراكه من الوجود، وضرورة التحصيل لإدراك ما يمكن إدراكه.

يشير بعض الباحثين إلى أثر البيئة الفكرية التي عاشها الفارابي -

---

(٣١) علي جمعة، **الطريق إلى التراث الإسلامي: مقدمات معرفية ومداخل منهجية**، ط ٣ (القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٧)، ص٣٨ ـ ٣٩، وعاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية: نموذج الفارابي**، ص٤٧.

(٣٢) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق وتقديم محسن مهدي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠).

(٣٣) المصدر نفسه.

وفلاسفة الإسلام ـ في إبراز هذه السمة التوفيقية، فيقول د. مصطفى شاهين في دراسته عن فلسفة الفارابي السياسية: «والعناصر الفكرية التي كانت موجودة في عصر الفارابي فيها كثير من الفلسفات والمذاهب الإسلامية وغير الإسلامية التي استوعبها الفارابي، ثم صبغها بعد ذلك بصبغة معينة وتمثلها على نحو خاصٍّ به واستطاع أن يخرج من جماع هذه الفلسفات والمذاهب بمذهب تأليفي، توفيقي جمع فيه بين الفلسفة والدين والسياسة والتصوّف جمعاً منسّق الأجزاء، وبذلك كانت فلسفته ممثلة لثقافته وكلاهما يعتمد على الجمع والتوفيق فيما يقوله أحد المؤرخين له[٣٤]. . . ومن ذلك يمكن القول بأن العناصر الفكرية التي كانت موجودة في عصر الفارابي والتي عملت أثرها فيه على تكوين مذهبه الفلسفي العام والسياسي منه بوجه خاص تتدرج في مجموعتين:

ـ مجموعة الثقافة العربية الإسلامية الخالصة: وهذه نتلمسها في صلة فيلسوفنا بعلم الكلام وعلم الفقه، وعلوم القرآن والحديث والأصول. . . وعلوم اللغة أيضاً، مضافاً إليها التصوف.

ـ ومجموعة أخرى تمثل علوم الثقافة الأجنبية: وهذه نتلمسها في الثقافة اليونانية بفروعها المختلفة أيضاً. . .

وبذلك كانت ثقافة فيلسوفنا ثقافة إسلامية يونانية، وكان مذهبه الفلسفي تبعاً لذلك مذهباً إسلامياً فلسفياً، وصوفياً كذلك»[٣٥].

بيد أن العنصر الأجدر بالاهتمام في هذا المقام الذي أُعملت فيه طريقة الاستيعاب والتجاوز هو عنصر «الواقع المشاهَد»[٣٦]. وقد تم استيعاب هذه الوسيلة في التعامل معه ضمن سمة «التجريد» الذي يعني ـ بدوره ـ الاستصحاب لجوهر الواقع مع تجاوز قالبه الوصفي المباشر. ومن ثَم يمكن القول: إن الواقع السياسي للخلافة العباسية والدولة الحمدانية وغيرها من

(٣٤) شاهين، «فلسفة الفارابي السياسية،» ص٣٧.
(٣٥) المصدر نفسه، ص٣٨.
(٣٦) ويقول مصطفى شاهين: وثقافة الفارابي السياسية لها جانبان: فكري خالص استقاه من فكر أفلاطون السياسي ومعه أجزاء من فلسفة أرسطو، وواقعي عملي استقاه من البيئة التي عاش فيها. انظر: المصدر نفسه، ص٣٩.

الدول التي عاصرها وشاهدها أبو نصر، حاضر ماثل في دراسته، إلا أن استنباط أمارات هذا الواقع يحتاج إلى المضي عكساً على طريق التجريد والتجاوز، في طريق التأويل والاستعادة للواقع من النص.

ومن ناحية أخرى، فإن هذه اللاأصولية اللاسلفية منحت رؤية الفارابي سمة أخرى؛ هي النزوع إلى الحديث عن «الإنساني» الشامل لمن هو مسلِم وغير مسلم، و«العالمي» القابل للانطباق على الأمم كافة بغض النظر عن اختلافاتها الدينية والعرقية والمكانية، بل الثقافية أيضاً وذلك ضمن حدود معينة للتعميم. وهذه من الخصائص التي يفترق بها المدخل الفلسفي عن أكثر مداخل التراث السياسي الإسلامي.

(٤) نظرية الإدراك (للوجود والواقع)

للفارابي رؤية مهمة في قضية إدراك الوجود ومنطق النظر والتفكير سواء فيما يوجد أو ما لا يوجد أو ما يمكن أن يوجد أو لا يوجد، يصل فيها بين أحكام العقل الأساسية أو المنطق العام الذي يبدو أن العقول الإنسانية اشتركت فيه، وبين لغات الأمم (مقارنة باللسان العربي)، وبين طبقات الإدراك، وعناصر العملية الإدراكية: (الذات المدرِكة، والشيء المدرَك، والإدراك نفسه). وفي هذا يميز الفارابي بين ثلاثة مفاهيم أساسية للموجود يتخللها مفهوم «الواقع» وهي: الضروري والممكن والمطلق، وذلك على النحو الآتي:

«فالضروري هو الدائم الوجود الذي لم يزل، ولا يزال، ولا يمكن ألا يوجد، ولا في وقت من الأوقات. والممكن هو ما ليس بموجود الآن، ويتهيأ في أي وقت اتفق من المستقبل أن يوجد، والمطلق هو ما كان من طبيعة الممكن، وحصل الآن موجوداً، بعد أن كان ممكناً أن يوجد، وألا يوجد، وممكن أيضاً ألا يوجد في المستقبل». وواضح أن هذا المطلق يمثل الواقع؛ لذا يقول في هذا «المطلق»:

«وهو في الحقيقة متوسط بين الممكن وبين الضروري، فإنه قد أخذ من كل واحد منهما بقسط. وذلك أنه قد اجتمع فيه أنه موجود بالفعل، وهو من طبيعة الممكن، إذا كان فيما تقدم ممكناً أن يوجد وألا يوجد، وهو أيضاً في المستقبل ممكن ألا يوجد، فبأنه موجود بالفعل شارك الضروري، وبأنه

من طبيعة الممكن وممكن أيضاً ألا يوجد في المستقبل شارك الممكن، كقولنا: «زيد قاعد»، و«عمرو يمشي»، و«الإنسان عادل»، وأشباه هذه القضايا ـ إلى قوله ـ والمطلقة قد تسمى الوجودية. وسميت مطلقة إذ كانت لا يشترط فيها جهات أصلاً. وسميت وجودية لأنها تدل على الوجود غير مشترط فيه، لا باضطرار، ولا بإمكان. فالوجودية والمطلقة كاسمين مترادفين»[٣٧].

وفي هذا إشارة إلى الأصل المعرفي والمنهجي الذي يبني عليه الفارابي عملية إدراكه للواقع: قضية الإمكان والوجود، وتصنيفه للواقعة إلى المادة والجهة (فيما يشبه جانبي الجوهر والعرض)، وتقسيمه الوقوع إلى الموجب والسالب. وهي طريقة شديدة التجريد والسعة إلى الدرجة التي قد لا تفيد في إدراك الظواهر الجزئية في المجال السياسي، بقدر ما يمكن أن تضبط صياغات التنظير بطريقة عقلية ومحكمة. لكن تخصيص «الوجود» ـ بمعنى ما وقع فعلاً ـ باهتمام خاص وعدم الوقوف به عند حد الإمكان العقلي والاستنباط الذهني يمكن أيضاً أن يعتبر نهاية لهذا النقاش النظري ومفتتحاً لانتهاج طريقة خاصة بمعرفة هذا الوجود الواقعي.

وبالفعل يتحرك الفارابي إلى هذه الجهة (إدراك الوجود الفعلي) بتؤدة شديدة من خلال مفهوم مهم سبقت الإشارة إليه، هو: «التحصيل»، وذلك في معرض حديثه عن «الأمور الحاضرة» مقارنة «بالأمور المستقبلة» وما يصدق من كلامنا فيها وما لا يصدق؛ أي يتحقق أو لا يتحقق. فيقول:

---

(٣٧) الفارابي، **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، ص ١٨ ـ ١٩ ويلخص الفارابي تعريف هذه الثلاثية على النحو الآتي: «والضروري يقال باشتراك الاسم على ثلاثة أنحاء: أحدها الموجود الدائم الوجود الذي لم يزل ولا يزال، والثاني: الموجود في الموضوع ما دام موضوعه موجوداً، مثل الزرقة في العين والفطوسة في الأنف؛ والثالث: الموجود في موضوع والمركوز في موضوع ما دام هو موجوداً، أي مادام زيد قاعداً. وكذلك زيد الموجود ما دام موجوداً. والاضطراري الحقيقي هو الأول.

والمطلق أيضاً يقال باشتراك الاسم على هذه المعاني الثلاثة. غير أن المطلق الحقيقي هو الذي يقال على المعنيين الأخير[ين]، وهو المعنى الثاني والثالث، وهو بالجملة الموجود بالفعل مادام موجوداً، أو مادام موضوعه موجوداً.

والممكن أيضاً يقال باشتراك الاسم على أربعة معان. فالثلاثة منها هي التي يقال عليها الاضطراري والمطلق. والرابع من معاني الممكن هو ما كان غير موجود الآن، ويتهيأ في أي وقت اتفق من المستقبل أن يوجد وألا يوجد غير أن الممكن الحقيقي هو المعنى الرابع من معانيه».

«وكل متناقضين فإنهما كما قيل يقتسمان الصدق والكذب. غير أن المتناقضين في التي مادتها اضطرارية، وفي المطلقة التي كانت فيما سلف [أي ممكنة] والتي هي الآن موجودة [أي واقعةً] تقتسمان الصدق والكذب «على التحصيل» في أنفسهما. فإن الصادق منهما هو أحدهما على التحصيل دون الآخر. . . . ـ ثم يقول ـ وأما الأمور الممكن [لعلها الممكنة] المستقبلة كقولنا «زيد غداً يسير إلى السوق»، و«زيد غداً لا يسير إلى السوق» فإنهما متناقضان، ويقتسمان الصدق والكذب لكن على غير التحصيل في أنفسهما».

ومن أين يأتي هذا «التحصيل»؟ وما معنى «صادق على التحصيل» و«صادق على غير التحصيل»؟ يرى الفارابي أن التحصيل هو اكتساب المعرفة بالشيء ومنها المعرفة الواقعية، وهذا يكون بالتحول إلى العلم بالأمر أو التعرف إليه بعد الجهل به. ومن ثَم فالصدق على التحصيل هو صدق الوقوع وتحققه، والصدق على غير التحصيل هو الصدق النظري بالاستنتاج أو التوقع، يقول الفارابي: «فإن كثيراً من المجهولات التي صدقها على غير التحصيل عندنا يتغير حالها عندنا فيصير صدقها محصلاً بعد أن كان عندنا غير محصل الصدق، وذلك إذا علمناها بعد الجهل، ويكون ذلك من غير أن تكون هي في أنفسها تغيرت من لا وجود إلى وجود، أو تكون قد تبدلت عليها حال أخرى». وذلك ـ عنده ـ بشروط:

١ ـ أن يكون الشيء نفسه قابلاً في ذاته أو بطبيعته لتحصيل المعرفة به: «الأمور الممكنة: فإن المتناقضات التي نجهلها منها والتي صدقها على غير التحصيل عندنا لا تصير صدقاً عندنا أصلاً ولا في وقت من الأوقات معلومة، ولا يتحصل عندنا أن الصدق في هذا المشار إليه منهما دون الآخر، ما لم يتغير فيصير موجوداً بالفعل بعد أن كان ممكناً. وإنما يكون ممكناً ما دام معدوماً، فإن المتناقضة الممكنة مجهولة بالطبع لا بالإضافة إلينا».

٢ ـ أن نكون نحن بطبيعتنا قادرين على تحصيل المعرفة به: «والمتناقضة الضرورية التي نجهلها نحن، فهي مجهولة بالإضافة إلينا لا بالطبع، فإنا إنما نجهل الصادق منهما لعجز طباعنا عن إدراكه، وهو في نفسه حاصل على أحد الأمرين، محصلاً، معرضاً للإدراك غير ممتنع من جهته أن يُدرك».

ويقول: «وأما في الاضطرارية فإن الإمكان فيها إنما يرتفع بتغيرنا نحن من الجهل إلى العلم».

٣ ـ أن تتحول القابليتان إلى فاعلية وقابلية، أو فعل وانفعال؛ وهو التحصيل العملي: وذلك في الممكنات الفعلية (على التحصيل كما يعبّر عنها) لا الممكنات العقلية النظرية (لا على التحصيل في أنفسها)[٣٨].

وكذلك للفارابي نظرية مهمة في الإدراك قد تتداخل عباراتها ومدلولاتها عند من لا يطالع أكثر نصوصه ويكتفي منها ببعض دون بعض؛ فهو تارة يجعل العقل هو وسيلة المعرفة والإدراك الوحيدة أو الرئيسة، وتارة أخرى يجعل الحواس كذلك، وفي مقام ثالث تراه يجمع على نحو ما يبرز في مقدمة **آراء أهل المدينة الفاضلة**. لكنه في كتابه **التعليقات** يبدو متخيراً من نصوصه ما يوضح ذلك، فتراه يقرر أن الحواس هي طرق استفادة المعارف، لكنه يعود ويكشف عن أن هذا في النفوس العادية لأكثر البشر، بينما الأقلون والأعلون منهم هم الذين يجردون العقل من ملابسات البدن والدنيا حتى يحظى بملكة التعامل مع المجردات التي منها التعامل مع الملأ الأعلى وما فوق السماوات العلا: فالإدراك لدى الفارابي «إنما هو للنفس وليس للحاسة

---

(٣٨) يقول الفارابي: «والمتناقضان في الممكن: إن كانا يقتسمان الصدق والكذب على التحصيل في أنفسهما لزم أن يوجد ضرورة ذلك الذي منها صادق في نفسه على التحصيل وألا يوجد الآخر ضرورة، إذ كان في نفسه كاذباً على التحصيل، فلا يكون شيء من الأشياء في نفسه وبطبيعته ممكناً، فترتفع الأشياء الإرادية، والاختيار، والأفعال الكائنة عن الروية، وأخذ الأهبة في استعجال خير ينتظر ودفع شر يتوقع، وترتفع أيضاً المواتاة التي في الأمور والصناعية لأن يكون الشيء بحالٍ وألا يكون، مثل تأتي الشمع لأن يلين. فإن هذا التأتي في الشمع من نفس فطرته وطبعه لا في وقت من المستقبل دون وقت، بل بالإضافة إلى جميع الأوقات في المستقبل. وكذلك تأتي كل ذي صناعة لأن يفعل فعل تلك الصناعة ليس بالإضافة في المستقبل إلى وقت دون وقت، بل في كل وقت، مثل البناء والنجار والحائك والطبيب والفلاح وغيرهم. فإن صدق المتناقضات في الممكن على التحصيل، وكذباً على التحصيل، ارتفعت أيضاً استعدادات الصنائع للأفعال الكائنة عنها، واستعدادات موضوعاتها لأن تقبل ما تفيها الصنائع، وترتفع أيضاً استعدادات الأمور الطبيعية للشيء وضده، وأن لا يكون شيء أصلاً قابلاً لأي الضدين اتفق، وتكون الأشياء في وقت ما متعاصية ممتنعة على الله جل ثناؤه حتى لا يمكنه أن يغيرها من لا وجود إلى وجود، ومن وجود إلى وجود [ولعله: لاوجود]، في كل وقت، ولا في أي وقت أراد ذلك إن كان [كانت] طباعها تجري عندهم مجرى ما تكون أوقات لا وجوده محدودة، حتى لا يتأخر بنفس طبيعته وجوده عن الوقت الذي فيه وجد، ويمتنع بطبيعته قبل ذلك من الوجود، على مثال ما يقال في الكسوفات. وهذه الأشياء كلها محالة وغير ممكنة وشنعة»، انظر: المصدر نفسه، ص٢٠ ـ ٢١.

إلا الإحساس بالشيء، وليس للمحسوس إلا الانفعال... فالنفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس، وتدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة... وذلك لنقصان نفسه فيه واحتياجه في إدراك الصور المعقولة إلى توسط الصور المحسوسة بخلاف المجردات فإنها تدرك الصور المعقولة من أسبابها وعللها التي لا تتغير. وحصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس، وإدراكه للكليات يكون من جهة إحساسه بالجزئيات، ونفسه عالمة بالقوة [أي بالاستعداد المسبق الكامن في النفس]»[٣٩].

ومن ثَمّ فهذا الإدراك على درجات يتقابل في كل درجة منها قدرات المدرِك وآلته المستعملة مع نوعية الشيء المدرَك المتدرج صاعداً من الحسي المادي إلى العقلي المتجرد، وتحتاج النفس إلى التجرد عن ماديتها ومشاغل الجسد والفردية حتى تترقى من مجرد الحس إلى كمالات العقل. فالنفس «ما دامت ملابسة للهيولى لا تعرف مجرداتها، ولا شيئاً من صفاتها التي تكون لها وهي مجردة، ولا شيئاً من أحوالها عند التجرد... وقال: القوى البدنية تمنع النفس عن التفرد بذاتها وخاص إدراكاتها، فهي تدرك الأشياء متخيلة لا معقولة؛ لانجذابها إليها واستيلائها عليها، ولأنها لم تأتلف بالعقليات ولم تعرفها، بل نشأت على الحسيات فهي تطمئن إليها وتثق بها فتتوهم أنه لا وجود للعقليات إنما هي أوهام مرسلة». والمعقول من الشيء عنده: «هو وجود مجرد من ذلك الشيء»، أما هوية الشيء فهي «عينيته ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له كل واحد. وقولنا إنه هو: إشارة إلى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك»[٤٠].

وليس كل ذلك محل إدراك الإنسان، يقول الفارابي: «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها الدالة على حقيقته، بل إنها أشياء لها خواص وأعراض، فإنا لا نعرف حقيقة الأول

---

(٣٩) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، التعليقات (حيدر آباد الدكن، الهند: [دائرة المعارف العثمانية]، ١٣٤٦هـ/١٩٢٨م).

(٤٠) المصدر نفسه.

ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والأرض ولا نعرف حقائق الأعراض»[41].

وبهذا وفي ختام هذه العبارة يوقفنا الفارابي على مذهبه في إدراك الماهايا أو ماهيات الأشياء والجواهر والأكناه وما إليه، والذي يبدو فيه متفقاً ومتسقاً اتساقاً كبيراً مع رؤية عامة العلماء والفقهاء والكلاميين المسلمين: حقائق الأشياء ثابتة لكن إدراك هذه الحقائق الأصلية قد لا يمكن للإنسان وليس هذا مما يحول دون المعرفة بالأشياء؛ إذ تدرك الأشياء بلوازمها من الخصائص والأعراض. وفي هذا نقد مهم لأحد أعمدة الفكر اليوناني ومنطقه الذي اجتهد شيخ الإسلام ابن تيمية في نقده ونقضه في كتابه **نقض المنطق**.

إذاً، الحواس أداةٌ رئيسة لإدراك الواقع القريب، والعقل أداة إدراك للمجردات وللواقع البعيد. وفي هذا تكميل لرؤية الفارابي عن مفهوم «التحصيل» الوارد سابقاً. فالتحصيل للواقع الجزئي يكون أساساً من خلال الحواس؛ لأن هذا الواقع الجزئي هو عالم الشهادة والخبر: عالم المحسوسات: المسموعات والمرئيات. هذا ما أكده في التعليقات وفي كتابه في المنطق، ثم في مقدمة «المدينة الفاضلة» يصل الفارابي بين هذه الأداة الحسية وبين العقل المنظِّم لها من خلال قوى المخيلة والمفكرة والنزوع الإرادي على نحو ما جرت الإشارة إليه.

وهكذا نلاحظ أن الفيلسوف يعمق ويجذّر جدّاً قضية الواقع والوجود بعامة، وقضية الإدراك لهما أيضاً، لكنه يقترب من عملية «إدراك الجزئي المتعين من الواقع» ببطء شديد، وحركته مثقلة بأحمال التنظير الكلي. ولذا، فإن نهاية مطاف هذه الطريقة أنها تتوجه بالعناية إلى إدراك «قابليات الواقع الجزئي» لا أكثر؛ أي الاستعدادات: الضرورية (الثابتة)، والممكنة (المتغيرة)، لعناصر الواقع لأن تكون هكذا أو لا تكون، شاملة ما في الواقع من الأشخاص والأشياء والأفعال والأحوال والصفات والأحداث. كل هذا يبدو بمثابة التمهيد العام لإمكانات المدخل الفلسفي في الاقتراب من الواقع

---

(41) المصدر نفسه.

السياسي وطريقة إدراكه، وما يقوم عليه هذا المدخل من افتراضات وإعدادات، ومضامين وإجراءات، وزوايا نظر ومجاهر رؤية.

وواضح أن هذا التمهيد مختلف تماماً عما يؤسس له كل من الفقيه الشرعي المنطلق من كتابَي الوحي والوجود في الاقتراب من الواقع السياسي كما سبق؛ حيث يتوارى كتاب الوحي لدى الفيلسوف لصالح كتاب الإمكان العقلي، كما تتراجع أداة اللغة في الفهم عن النص لتحل محلها أداة التجريد والتوليد العقلي (الاستنباط الصوري وشبه اللفظي) لدى الفيلسوف؛ ومن ثم ننتقل من مدخل شرعي للاقتراب من الواقع السياسي إلى مدخل عقلي للغرض نفسه، كل منهما يتخذ موقعاً وآليات وأدوات ومفاهيم مختلفة، تفرز إمكانات متباينة لإدراك الواقع السياسي. فإذا كان عالم الفاعلين السياسيين والأفعال المرتبطة بهم هو مناط عناية الفقيه مما حركه باتجاه المؤسسات والعلاقات والعمليات والتفاعلات على النحو السالف بيانه، فإن الفيلسوف يجذبه مستوى المجردات والمعقولات أي الأفكار والمعارف والتصورات، التي عبّر الفارابي عنه بمفهوم وعنوان معبّر هو «الآراء» بمعنى: الرؤى.

فالواقع السياسي لدى الفارابي ـ وكما سيتبين تفصيلاً ـ في قلبه: مفاهيم وقيم وأفكار، مثل: السعادة، والفضيلة، والكمال، والمعرفة، والحكمة، والقيادة أو الرئاسة، والاستقامة، والخير، والمسالمة، والطبيعية، والإنسانية، والتعاون، . . . وما يقابلها من مفاهيم الشقاوة والجاهلية والضلالة والفسوق، والقهر والتغالب. نعم هذه المفاهيم قد تستدعي قوابلها من عوالم الأشخاص والمؤسسات والسياسات والممارسات والعلاقات والتفاعلات، لكنها في التفلسف تدرك بطريقة تجريدية عقلية أكثر منها تطبيقية أو عملية. كما أنها تتعالى عن سائر التفصيلات الجزئية والتنسيبات الواقعية المتعينة؛ أثراً عن نظريتها في الإدراك التي تفضل التجريد على التجسيد، والتعلق بالمعقول على الوقوف عند المحسوس المشاهد من الوقائع الجزئية.

ولذا، فإذا كان الفقيه قد انتقل صُعُداً من الشخص كالإمام أو الوزير أو القاضي إلى المؤسسة السياسية التي يمثلها هذا الشخص، فإن الفيلسوف يصعد أكثر من معاينة الواقع السياسي إلى معالجة الفكرة المعبّرة عن هذا الواقع والمسيطرة عليه. ولا شك أنّ خلافاً قد ينعقد حول مدى صحة تسمية

هذا اللون من النظر بإدراك للواقع، لكنه على كل حال يبقى ذا صلة بالمفهوم الواسع لعالم السياسة وما يتخذه من عالم الأفكار والتصور والأيديولوجيات والمذاهب التي تتمايز على أساسها الدول والقوى السياسية داخل الدولة الواحدة. والمدخل الفلسفي بهذا التوجه ينبئ بإمكان تعزيز منهجية التعامل مع الشأن السياسي من ذلك الباب.

المطلب الثاني

خصائص المدخل الفلسفي لتناول الواقع السياسي

يتميز المدخل الفلسفي بعدد من السمات التي تتجلى فيها محدداته السابقة من جهة وتتأثر بها منهجيته في الاقتراب من الواقع السياسي من جهة أخرى. ولعل من أبرز هذه السمات: سمة التسامي بـ«التجريد»عن رصد الوقائع السياسية، والنـزعة الغائية، والقيمية ـ العملية، والميل إلى النظرة المنظومية النظرية (للمكونات والعلاقات والعمليات والتفاعلات والسياقات المتعلقة بالشأن السياسي)، وضعف «الاصطلاحية» في المفاهيم السياسية المستعملة، وأخيراً: النزعة الإنسانية العالمية. هذه السمات تَميَّزَ ببعضها المدخلُ الفلسفي عن غيره من مداخل التراث السياسي الإسلامي في إدراك الواقع وتصويره في ناحية، وتميز ببعضها الآخر عن مقتربات معاصرة، كما اشترك ببعضٍ ثالث منها مع تراثي ومعاصر في الناحية الأخرى.

وفي ما يلي محاولةٌ لإلقاء بعض الضوء على كل واحدة من هذه السمات وأثرها في إمكانيات المدخل الفلسفي لإدراك الواقع السياسي وتصويره.

(١) التسامي التجريدي في النظر إلى الواقع السياسي

التجريد هو التخلية والتعرية، ويقصد به في هذا المقام تخلية الأمر الواقع عن ماديته ليصبح صورة مدركة بالذهن، أو تعرية الشيء المتعين من فرديته المحددة للانتقال به إلى نوعه أو جنسه النظري المتصور بالذهن أيضاً[٤٢].

(٤٢) انظر شرحاً لآلية التجريد الفلسفي بين «مستويات الحياة» وبين «النظر والعمل»، لدى: يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ط ٩ مزيدة ومنقحة (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٩)، ص٢٧ ـ ٣٠، ومناقشة مهمة لمعنيي الحياة والواقع في الصفحات الآتية من الفصل الأول.

والتجريد بالمعنيين لازم لكل ممارسة علمية على نحو ما عبّر أهل العلم وعلماء المنهجية من قدماء ومحدثين. فإذا كان «العلم» في أوسع معانيه المقبولة (والمعتمدة في الدائرة العلمية الإسلامية تحديداً) هو الإدراك الجازم المطابق للواقع عن دليل[٤٣]. . . ، فإن هذا «الإدراك» هو في نفسه ـ وتلقاءً ـ تجريد للواقع من أعيان الأفعال والأشخاص والأشياء والهيئات المرئية أو المسموعة أو المدركة بالحسّ إجمالاً، تجريدٌ لها من واقعها المتعين المحسوس إلى صور ذهنية تقع داخل ذهن الإنسان الملاحِظ لها؛ أي نقل الصورة من عالم الأعيان إلى عالم الأذهان[٤٤].

ثم إن الألفاظ المعبّرة عن الشيء أو صورته تتدرج في مدارج التجريد بالانتقال من ذكر الأعلام والأفعال المحددة زمنيّاً ومكانيّاً إلى ذكر الخواص، فالأنواع، فالأجناس، فأجناس الأجناس وهكذا. . . إلى طبقات من تجريد الواقع والتعبير عنه تتسع للتنميط والتعميم أيّما اتساع[٤٥]. وهكذا نكون أمام نوعين من التجريد: تجريد الأعيان المحسوسة إلى صور مدركة في الذهن أو معبر عنها باللغة، وتجريد لأفراد المتعينات إلى أنواعها وأجناسها النظرية. والأخير هو الذي يتميز به المتفلسف أو المتأمل ذي النـزعة التجريدية. أما «العالِم» أو من يسمى هكذا فقد اتسع معناه في أكثر

---

(٤٣) انظر: جمعة، **الطريق إلى التراث الإسلامي: مقدمات معرفية ومداخل منهجية**، الفصل الأول، حيث تابع الشوكاني وغيره في مراجعة عدد كبير من تعريفات العلم لدى التراثيين وقارنها بالتعريفات الحديثة ليصل إلى اختيار الحد المذكور. . .

(٤٤) ثم قد ينتقل هذا التصور إلى الممارسة العلمية المشتركة بتحوله من عالم الأذهان (ذهن الباحث الواحد) إلى عالم البنان (الكتابة) وعالم اللسان (الأصوات) وعالم الجوارح والأركان (السلوك)؛ أي إنه يصير قابلاً لاشتراك الباحثين في إدراكه حين يُحمل في أوعية اللغة من ألفاظ أو في السلوك، ويتحقق التواصل بشأنه. . . وهذه خطوة مقابلة للتجريد (أي من صورة الشيء المعنوية إلى ألفاظ معبّرة عن هذه الصورة الذهنية). انظر: هويدي، المصدر نفسه، ص٣٧ ـ ٤٠.

(٤٥) انظر: هويدي، المصدر نفسه، حيث يوضح في المقدمة كيف أن الفلسفة موقف من الحياة لكنه موقف الحكمة النظرية الكلية العميقة، وأن فهم ذلك يقتضي فهم مستويات الحياة ما بين السطحي من ظواهرها الجارية ومشاغلها الثرثارة، ومستوى مبادئ الحياة الجارية ثم مستوى كلية الحياة بأعماقها وآفاقها متعددة الدرجات والدركات، وكيف أن التفلسف يتطلب الابتعاد أو التسامي عن لصق النظر بسطح الظاهرة أو تتبع الأشتات كلاً على حدته، ويستلزم توقفاً وتأملاً وتعمقاً نحو كنه القضية ومناطها ومفاصلها الأساسية، كما يقدم اقتراحاً مهماً بالخطوات التي يتطلبها بناء الموقف الفلسفي (ص٢١ ـ ٤٨)، ومنها شرحه لمفهوم «التأمل» والذي أكثر العلامة د. حامد ربيع من استعماله في رائعته تحقيق **سلوك المالك** لابن أبي الربيع.

العصور القديمة ليقترب من القائم بالتجريد الفلسفي أو من يقدر على ممارسته في موضوعات تخصصية محددة؛ مميزاً بين «شرائح التجريد وطبقاته». لكن في فترات حديثة يضيق معناه حتى إنه ليكاد يقتصر على القائم بعملية الملاحظة الأولية أو قد يضم إليها درجة تجريدية دنيا. والأقرب إلى التوازن والاعتدال ـ في تقديري ـ هو نفي حدّي الإفراط والتفريط في دور التجريد وشرائحه؛ بحيث يُنفي عن «العلم» كلٌّ من: التجريد التهويمي الأشبه بالخيالات والهذيان، وكذلك تجميد صورة الواقع والاكتفاء بالملاحظة الأولية البحتة.

ولعل الإشكال في التجريد ـ والذي ربما كان سبباً في نفور الباحثين من الفلسفة النظرية والكتابة الفلسفية ـ إنما هو لغته: «لغة» التجريد و«تعبيرات» الفلاسفة. فكلما تحرك ذهن الفيلسوف إلى شريحة تجريد أعلى كلما صحب ذلك «تعبيرات» عن المعاني أكثر ذاتية وأقل وضوحاً، وأحياناً تكون مغرِبة ومُوهِمة وملتبسة. وكثير من هذه التعبيرات متقارب ومتداخل إلى درجة قد يعسر على الإنسان غير المتفلسف الدارس تمييزَ الفروق بينها ومن ثَم حسن إدراكها، فإن مناط الإدراك هو تمييز الأمور والمعاني والألفاظ عن بعضها بعضاً.

ولعل هذه المثلبة في الفلسفة السياسية هي التي أسهمت في إضعاف عملية «الاصطلاح» في ما بين الفلاسفة وأجيالهم ومدارسهم، وفوتت عليهم فرص الاتفاق على «مفاهيم أساسية» تؤسس لمنهجية وحقل علمي ذي أرضية مشتركة، اللهم ضمن التبعية لفيلسوف معين والشرح عليه. فصار لكل فيلسوف قاموسه المبتكر الذي ربما لا يلتزم هو نفسه به في كتبه المختلفة؛ الأمر الذي أعطى حجّة سائغة لردّ مقولة «علمية الممارسة والكتابة الفلسفية» ورفضها؛ على أساس أن الممارسة العلمية تقتضي الاشتراك في مفاهيم أساسية بين الدارسين تأسيساً لمعنى الموضوعية (بالاشتراك) التي تقابل الذاتية (غير المشتركة)[٤٦]. وسوف نتعرض لهذا تالياً.

---

(٤٦) ناقش د. مرحبا هذه القضية مناقشة مستفيضة في الفصل الذي عقده لمقارنة بين الفلسفة والعلم؛ حيث تحليله لقضية لغة الفلسفة، انظر: مرحبا، **المسألة الفلسفية**، خاصة في ص٩٥ ـ ١٠٠، ثم إلى نهاية الكتاب.

والفارابي يُعمل آلية التجريد في الهيكل العام للتصور ثم داخل المدينة (الدولة)؛ فتتجرد المكونات والعلاقات والعمليات والتفاعلات والسياقات الخاصة بالشأن السياسي على صورة «مفاهيم عامة» ينتقل بها من النظر إلى التناول، وذلك على النحو الآتي:

ينظر الفارابي في العالم (المعمورة) من حوله فيراه يتكون من تجمعات كبرى: دولة الخلافة العباسية ودول الهند والصين والبيزنطيين وغيرهم، فيسمي التجمعات الحضارية الكبرى منها «أمماً»، حيث يراها متشابهة من حيث الخصائص غير القيمية. فيجرد مقولة مفادها أن «الأمة هي وحدة بناء العالم». ثم يلاحظ أن كل أمة (كالأمة الإسلامية التي تمثلها الخلافة) تتكون من تجمعات أصغر هي الدول والدويلات التي تقع داخلها أو في فلكها (كالدولة الحمدانية أو الإخشيدية أو. . .)؛ تبدو كل منها معبرةً عن الأمة أو تمثل أمة مصغّرة، فيقرر أن الدولة هي وحدة بناء الأمة. ويتوقف عند هذا الحد؛ فما دون الدولة من قرية أو محلة تكوينات غير كاملة. ومن ثَم فالمدينة أو الدولة هي وحدة الدراسة التي يقوم بها.

يبدو هذا التجريد متوازناً؛ لم ينـزل فيه الفارابي إلى ذكر وقائع السياسة الجزئية في عصره كما يفعل المؤرخ والإخباري القصّاص، ولكنه أيضاً لم يذهب به عالياً بعيداً عن «الدولة» ومكوناتها، والنظام الدولي وعملياته وتفاعلاته. إن فهم هذه الخصيصة في الكتابة الفلسفية بعامة وفي الفلسفة السياسية خاصةً يساعد في ترجمة كثير من المعاني الإيجابية التي صيغت في التراث الفلسفي صياغات تجريدية إلى معانٍ وأفكار ونظريات أقرب إلى لغة عصرنا من جهة، وإلى الإطلال على الواقع الملموس من جهة أخرى.

والمقصود أن «التجريد» الفلسفي ليس محموداً ولا مذموماً لذاته، وخاصة من جهة التعامل مع الواقع: إدراكاً وتصويراً ومعالجةً بالتحليل والتفسير، فهو يحقّق مزية السعة وعلو الأفق في تصور الواقع السياسي وتصويره، ولكنه من جهة أخرى ينبغي ألا يكون منتهى التفكير والبحث السياسي؛ إذ الناس من خواص وعوام مضطرون إلى مباشرة الوقائع القريبة واختبار رؤاهم العالية في فهم المجريات وتناولها بالبحث والتعامل معها موقفاً وسلوكاً. ومن ثَم فإن المنزع التجريدي في الفلسفة السياسية يحتاج إلى

جهدٍ من الباحثين للاستفادة منه من ناحية؛ ولتجسيد نتائجه في نظريات بحثية: ترصد وتحلل وتفسر وتقوّم وتوجّه من ناحية أخرى.

(٢) النَّزعة الغائية

رفضت الحداثة الغربية في صيغتها الوضعية أن يكون «العلم» و«المنهج العلمي» غائيّاً، أو متعلقاً بمعنى من معاني المابنبغيات (ما ينبغي أن يكون)، واعتبرت هذا من خصائص الفلسفة والأيديولوجيا التي يجب أن يتنزه العلم ومنهجه عنها. وشهد التنظير للعلم الحديث ـ خاصةً في الشأن الإنساني والاجتماعي ـ إصراراً متصاعداً لنحو قرنين من الزمان (منتصف القرن الثامن عشر إلى منتصف العشرين) لسحب الروح والدم من جسد العلم؛ أي الغاية والقيمة؛ تقرباً إلى العلوم الطبيعية ومنهجيتها زُلفى[٤٧]، الأمر الذي شهد النصف الثاني من القرن العشرين ردةً وتراجعاً حادّاً ومطَّرِداً عنه.

فيرى ستيف بَكلر (Steve Buckler) أن الوضعية المنطقية أعلنت عن «موت الفلسفة السياسية والأخلاقية» التي في قلبها تقع النظرية المعيارية منذ العهد الإغريقي وإلى اليوم، الأمر الذي صرح به بيتر لاسليت في مقالة له عام ١٩٥٦. فالبحث عن المفقود في عالم السياسة والمنشود من الغايات، سؤال لم يعد له معنى اليوم في ظل المعرفة الواقعية والموضوعية[٤٨].

هذا، بينما سرت الغاية والقيمة في العلوم الإسلامية والممارسات الفكرية للإسلاميين على تنوعاتها واختلافاتها عبر عصورها سريان الماء والدم والهواء في العروق، ولم تُلحظ عليها تلك النزعة الغربية لا في قليل ولا كثير. حتى إنه في الأعمال التي حاول أسلوب المقارنات والمقاربات[٤٩] تشبيهها بالوضعية الغربية من قبيل مقدمة ابن خلدون أو

---

(٤٧) انظر: عبد الوهاب المسيري، **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته** (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص٤٥ وما بعدها.

(٤٨) Steve Buckler, "Normative Theory," in: Marsh and Stocker, *Theory and Methods in Political Science*, pp. 172 - 173.

(٤٩) انظر تقويماً لهذا الأسلوب في: طه جابر العلواني: **أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة** (القاهرة: دار السلام؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ص٧٤ ـ ٧٦، و**الأزمة الفكرية ومناهج التغيير** (بيروت: دار الهادي، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ص١٦٤ ـ ١٦٥.

كتابات ابن رشد وغيرهما، لم يمكنها أن تدعي إمكان فصم الخاصية الغائية عن الصبغة المنهجية للتراث السياسي الإسلامي. لم يتضح هذا الأمر في فقه أو علم مثلما تجلّى في الفلسفة الإسلامية. وإذا كانت القيم مجالاً واسع الامتداد والسريان في الفكر السياسي الإسلامي القديم والحديث، فإن الغائية محور فعّال يحتاج منا إلى وقفة لاستبيانه وتحليله من خلال النموذج محل الدراسة.

فالفارابي يضع حجر أساس تصوره للدولة على أرضية «الغاية» الأم والغايات المتولدة عنها. فالسعادة هي غاية الغايات، ومعرفتها وقصدها هو مطلع البدايات، وحفظ مستلزماتها هو مجمع الفضائل ومنفى الرذائل ورابط لَبِنات البناء ومقيم المِعوَجّ من الآراء والأفعال[٥٠].

و«الغاية» عند الفارابي حقيقة ثابتة في ذاتها لا تخلو منها النفوس ولا الأذهان ولا الأفراد ولا الجماعات، ثم هي موظّفةٌ لأداء دور في الدولة والأمة والحياة الإنسانية؛ ذلك أن الأمة التي تجهل المقصد من اجتماعها، أو تستبدل بمقصد السعادة المعنوية الراقية مآرب من الشؤون الضرورية فحسب، أو تتغيا غنىً يطغيها، أو لذات تشتهيها فتعميها، أو شهرة وعلوّاً في الأرض، أو قوة تغالب بها الأمم وتقهرها، أو تؤول مراداتُها إلى أن يحيا كل فردٍ فرداً متحرراً من أواصر الجماعة... هذه الأمة أو تلك الأمم موجودة وحيّة ولكنها ليست هي بالفاضلة... فالغاية تصير معياراً لفاضلية الدولة أو نقصها.

و«الغاية» ليست معنًى هلامياً يستحيل ضبطه، ولا خيالاً موهوماً لا يمكن تحقيقه أو التوصل إلى جزء منه. وحديث «الغاية السياسية» المتعلقة بالكيان السياسي أمةً أو دولةً ليس لغواً ولا باطلاً بالضرورة، خاصةً إذا كان المتحدث فيه يفرق بين غايات ممكنة مستقربة وأخرى خيالية مستبعدة، وبين الممكن واليسير من الغاية والعسير منها، وبين غايات صادقة وأخرى للتخدير والمخاتلة. وقد وجّه الفارابي الوعي إلى هذه النقطة بأسلوبه الجدلي حين قارن بين غاياتٍ للدولة الفاضلة وأخرى للدول غير الفاضلة (الجاهلية

(٥٠) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١١٧ ـ ١١٨.

والفاسقة والمبدلة والضالة) مبيناً أن رؤية كلٍّ منها لخيطها الناظم ولغايتها الجامعة ـ حقّاً كان ذلك أو باطلاً ـ هي التي تشكل طبيعة الدولة وتؤثر في أحوالها.

لكن من ناحية أخرى ثمة خلاف على نوعية ودرجة الغايات بين الفلاسفة المثاليين وغيرهم. فلا يمكن إنكار أن «الغاية» من الكيان السياسي غالباً ما تكون عالية سامقة في تنظير الفلاسفة، وأن الواقع الحالّ يحتاج إلى استخلاص «أهداف» محددة وغايات مرحلية توائم متطلبات المرحلة والظروف الداخلية والخارجية من جهة، وتصب في مجرى الغاية العليا (كالسعادة التي تحدث عنها الفارابي) من جهة أخرى. وإذا كان الفلاسفة لم يقدموا تفاصيل كثيرة في عملية استقطار الغايات المرحلية من الغاية الأم العليا للكيان السياسي، فإن الفارابي ينظم معادلة «الغاية والوسيلة» المتعلقة ببنية الدولة وفاعليها وأفعالها بما يمكن أن يمثل نظرية متكاملة في «التنمية السياسية». وعلى الرغم من ذلك فثمة زهد في تعيين الوسائل المحددة بشواهد من واقع الفارابي المعيش، لعل السبب في هذه الزهادة هو غيبة الأذن الواعية عادةً، وانصراف الساسة عبر التاريخ عن التعلم من الفلاسفة. فإن الدول التاريخية والمعاصرة قلما أبدت استعداداتٍ جدية لتحقيق عملية الاستمطار والاستقطار هذه، اللهم إلا في دساتير ومواثيق ونصوص مكتوبة يقارب منها بعض الأنظمة ويباعد عنها أنظمة أخرى... وهذه معضلة عانت منها الدول التي قامت على «فكرة» وقاست منها الأنظمة الأيديولوجية التي كثيراً ما تحولت غاياتها الكبرى إلى شعارات... ولعل في الخبرة الإسلامية نماذج مفيدة ومتنوعة في هذا الصدد.

الشيء الذي تجب ملاحظته في هذا الصدد هو عملية الوصل بين الأمر المنبغي والأمر الكائن ومنهج هذا الوصل لإنتاج المعادلة المشار إليها. فبالإضافة إلى بناء النظر والتصور عند الفارابي على الجمع بين الأمرين ـ دون تكهن أو تخيل لواقع لا دليل على وقوعه ـ فإن الفارابي بطريقته المنطقية الإجمالية والتجريدية يتابع منظومة «الغاية ووسائلها»، فيتحدث عن أن الغاية الفاضلة يستلزم الاقتراب منها توافر ما يلائمها وينهض لها من: فاعل (فرد ومجتمع)، وفعل ورؤية وفكر، وإرادة، وهيئة نفسية وسلوكيات فاضلة، ومواظبة وزمن ومراكمة، ومقاومة للرؤى والإرادات والسلوكيات والهيئات

غير الفاضلة، ومادة ومكنة[٥١].

من هنا تتكشف مزية مهمة للغائية؛ وهي صبغ وسائل الغايات (المجتمع السياسي، والسلوك السياسي، والموارد السياسية) بصبغة غائية مقاصدية، وتجعلها فعّالة، ومحل تقويم وتوجيه دائميْن. إن تواجد مجتمع سياسي يمارس سلوكاً سياسيّاً ويستعمل موارد متوفرة... دون غاية جامعة عالية، إما أن يفسح المجال لاستبطان غايات فاسدة أو غير مختارة بفكر، وإما أن يجعل الحياة السياسية عبثية، والفعل السياسي حركة بلا معنى، والمجتمع أشبه بسوق مزدحمة بناس يتبادلون المنافع بلا رابط ولا ضابط ولا ناظم[٥٢]. إن كثيراً من الأزمات السياسية المعاصرة التي نشاهدها ونعيشها تجد لتفسيرها نصيباً من هذه الرؤية.

إن ضلال الغاية هو الذي يتجه بالأمة إلى نموذج «الأمة الضالة» وكذلك «الأمم الفاسقة عن أصولها»، و«المبدّلة للنعم» كما يعرضها الفارابي. وكم من عمليات سياسية يمكن نسبتها إلى الضلال عن الغاية، أو الفسوق عن الحدود، أو تبديل العهود بعد توكيدها... وإدراك هذه الأمور بعيد عن الذهن المعاصر الذي استُغرق إما في غائية بلا وسائلية أو في وسائلية بلا مقاصدية ولا غائية.

(٣) سمة القيمية ـ الواقعية

في ظل دعوى سائدة لـ«علم خالٍ من القيم» (Free - valued Science)، يدرس الواقع الوضعي متصوراً إمكان خلوّه من القيم كحال التفاعلات بين العناصر المادية وجزئيات المادة، ومفترضاً أن القيم محلها قلب الباحث ونفسيته ووجدانه، وأنها مؤثر سلبيّ على إدراكه لما يسمى بـ«الحقيقة كما هي» أو «الحقيقة العذراء»، ومطالباً الباحث بأن ينطلق بحسبانه «صفحة بيضاء» من القيم وربما من كل المسبقات (وهي دعوى خفّت حدتها عبر نصف القرن الأخير)... في ظل هذه الحالة يضطر الدارس إلى أن يضيف صفة «الواقعية» إلى «القيمية» تنبيهاً على خروج كلامه عن دائرة القيمية

---

(٥١) المصدر نفسه، ص١٤٥ ـ ١٥١.

(٥٢) المصدر نفسه، ص١٤٠ ـ ١٤٤.

اليوتوبية المتهمة والتي تم سحب الاتهام الموجّه إليها على سائر مقامات «الحديث القيمي».

ففي ١٩٦٢، نشر أشعيا برلين (Isaiah Berlin) مقالة ترد على مقولة موت النظرية والفلسفة السياسية باسم الوضعية العلمية أو المنطقية، مؤكداً أننا نقطن عالماً متعدداً من الناحية القيمية: - We inhabit in world of value pluralism, where irreducible differences exist between the configurations of vagues to which people subscribe.، ولكن ستيف بَكلر يلاحظ أن برلين قد ذهب باتجاه «النسبية القيمية المطلقة» التي لا تعرف المعيار، ومن ثَم فسيكون الواقع السياسي حلاً لتنافس قيمي أو تنازع نظم قيم وتفضيلات باستمرار، وهذا على خلاف القيم والغايات العملية التي تقتضيها حركة المجتمعات التي تتطلب الحسم والفصل[٥٣].

والحقيقة التي تنطلق منها الدراسة أن «القيم» واقع، جنس القيم: حسنها وسيئها، فاضلها ورذيلها. فالعدل واقع والظلم واقع، والخير والشر، والشورى والاستبداد، والأمانة والخيانة، والصدق والكذب، والصلاح والفساد، كلها واقع. إنما المشكلة في ضبط معانيها وبيان تحققاتها الواقعية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى تبرز مشكلة في قياسها وإدخالها المعمل والجهاز الإحصائي الذي صار ـ حتى وقت قريب ـ أشبه بالشرط الضروري لاعتبار الشيء علمياً أو قابلاً للدراسة العلمية.

هذه الإشكالات لا تكاد تجد لها صوتاً ولا صدىً في التراث السياسي الإسلامي؛ إذ لم يكن القياس الإحصائي شرطاً للظاهرة كي تُدرس، كما أن ضبط المعاني والمفاهيم القيمية وإن لم يكن من الممكن أن يكون حاسماً حديدياً على نحو ما تصوّر إمكانه المحدثون، فإنه غير مستعصٍ على البيان والتوضيح ورسم خرائط ومتصلات لمكونات المفهوم، وبناء مؤشرات واقعية وتطبيقية أو «أفعالية»[٥٤] تنم عن المعنوي وتدل عليه. وفي هذا فإن حديث الغاية وحديث القيم في هذا المضمار لتوأمان.

(٥٣) Buckler, "Normative Theory," pp. 185 - 187.

(٥٤) فالفعل والفعلية هو التعبير الأكثر استعمالاً في المادة التراثية، بينما السلوك والسلوكية هو الأكثر استعمالاً في الكتابات المعاصرة.

يؤسس الفارابي تصوراً للدولة وأحوالها الفاضلة وغير الفاضلة، قيمياً واقعياً بشكل أصيل. فـ«الفضيلة، والسعادة، والاجتماع، وكمال الاجتماع، والإنساني والإنسانية، والتعاون، والطبيعي والصناعي، والرئاسة والخدمة، والتراتب، والشرف والخسة، والاتباع، (والحاجات الضرورية، والغنى، واللذة/ الالتذاذ، والكرامة والتغلب، والفردية، والقوة والشهرة)، والمعرفة والعقل والضمير، والنعيم والشقاء، والقهر والمكر، والراحة والكدر، والحقيقة والزيف، والتغالب والتهارج، والائتلاف، والاستعباد والاستبداد، والهوى، والتحاب والتنافر والاشتراك والترافق، والمسالمة، والإرادة والاختيار، والمدافعة والعدل والخشوع والأمن والحرية وغيرها...» قيم تجري في أعصاب الجسد السياسي ومنظوماته وعملياته وتفاعلاته كافة وما يحيط به من سياقات[٥٥].

يرى الفارابي الأمة الفاضلة مقياساً قيمياً تقاس على مدرّجه خصائص الأمم في واقعها بين قريبة وبعيدة، وحقيقية وزائفة. والأمة الفاضلة ليست واحدة بل هي أصناف ودرجات بعضها فوق بعض. والأمم الجاهلية أنماط ودركات بعضها دون بعض. والقيم تفعل مفعولها في الفعل السياسي، لكن الأهم عند الفارابي هو واقع القيم السارية بين الناس، وقيم الواقع التي تحكم السلوكيات والعلاقات والتفاعلات[٥٦].

ففي المدينة الفاضلة (المثلى) تتوزع القيم السياسية بفعل معطيات طبيعية (إلهية) وأخرى صناعية (بفعل الإرادة الإنسانية)[٥٧]. وتقوم السعادة المنشودة (وهي قيمة ومقصد معاً) بدور المقوِّم والموجّه العام الذي يحدد مدى الفعالية والكفاءة في الأحوال السياسية والسلوك السياسي من قِبل الرئيس والنخب

---

(٥٥) هذه هي مجموعة المفاهيم التي استعملها الفارابي أو أكثرها عبر كتابه محل الدراسة آراء أهل المدينة الفاضلة.

(٥٦) انظر: سيف الدين عبد الفتاح، «مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام،» في: نادية محمود مصطفى، **المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ص٢٠ - ٣٧، حيث يتحدث حديثاً عميقاً عن واقع القيمة وقيمة الواقع.

(٥٧) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص١١٧ - ١١٨. وهذه ثنائية سارية في الفكر الإسلامي بعامة: الإلهي أو الخلقي أو الطبيعي أو القدري من جهة، والإرادي أو الاختياري أو الإنساني أو الصناعي.

والجماهير. كذلك تقوّم «الفضيلة» الفعل السياسي والسياسات والرؤى بمعيار الصلاح والفساد، وتتضافر القيمتان (السعادة والفضيلة) في كشف حقيقية الفعل والخطاب والأداء السياسي من زيفه، فإن كان يحقق السعادة الحقيقية وبوسائل فاضلة فهو حقيقي ومنشود، وإلا فقد استولى عليه النقص والوهم.

في دولة الفارابي قيم أساسية مشتركة يشترك فيها الرئيس والأعوان والخدمة والعوام، وقيم تتوزع في ما بينهم توزع مكاناتهم في هيكل البناء السياسي. فالرئيس مَجمع قيم الإنسانية؛ إذ هو ـ كما سبقت الإشارة ـ نبيّ، أو بالأحرى خليفة للنبي على نحو ما اشتهر بين الفقهاء والمفكرين في التراث السياسي الإسلامي(٥٨).

و«الخدمة» و«أداء الواجب» قيمة كلية يشترك فيها الكافة وتبرز في الصنائع الأدنى، وفي قمة الهرم السياسي تصبح «المعرفة» و«الشرف» و«العقل» و«الضمير» و«العدل» و«الخشوع»، و«الإرادة الحرة» و«الاتباع» للمثال. . . قيم أساسية وجوهرية تتحقق بها قيمة القيم: «الكمال الإنساني» وقيمة «الرئاسة» باعتبارها علوّاً إنسانيّاً ذاتيّاً، وفضيلة، لا مجرد تشريف شخصيّ لصاحبها. والعلاقات في هذا الهرم تحكمها قيمة «التراتب»، وتشفعها قيم «التعاون» و«الائتلاف» و«التحاب والاشتراك» و«الترافق» وتحيط بها قيم تحكم العلاقات والتفاعلات على رأسها «العدل، والخشوع، والتقوى». . . وقيم تمثل وظائف حيوية للمجتمع أهمها: «الراحة، والأمن، والحرية».

في الدول الأخرى غير الفاضلة بنماذجها المختلفة تختل موازين القيم اللازمة في عناصر الكيان ومكوناته، كذلك تضعف حاكمية القيم المتعلقة بالتفاعلات والروابط وتحلّ محلها قيم غير فاضلة تؤول إلى شقاء المجتمع وتهارج فئاته وطوائفه.

ويلمح الفارابي من خلال هذه الخصيصة القيمية التي ميزت مدخله الفلسفي السياسي إلى مكنة إدراكية عالية للواقع المنحرف قيمياً ودرجات هذ الانحراف بين من يعترف بأصول وطبائع فاضلة وينحرف بفعله، وبين أمم

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص١٢٩.

تنسب التغالب والتهارج والصراعية إلى الطبع الإنساني والطبيعة السياسية، «حين يقال إن ما في طبع كل إنسان وكل طائفة هو التنافس من أجل السلامة والكرامة واليسار واللذات وتحصيل أدوات كل ذلك، وأن الأمة القاهرة لغيرها من أجل هذا هي الأمة السعيدة»، وإن هذا هو العدل: «فالعدل إذاً التغالب، والعدل أن يقهر ما اتفق منها»[59].

«فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل، وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضاً عدل. فهذه كلها [هو] العدل الطبيعي، وهي الفضيلة وهذه الأفعال الفاضلة»، اللهم إلا «عند ضعف كلّ عن كلّ، وعند خوف كلٌ من كل. فما دام كل واحد من كل واحد في هذه الحال فينبغي أن يتشاركا... أو أن يكون الإثنان ورد عليهما من خارجٍ شيء على أنه لا سبيل إلى دفعه إلا بالمشاركة وترك التغالب فيتشاركان ريث ذلك...»[60]. وهذه عند الفارابي هي «دولة القهر»؛ حيث يسود منطق القهر وقيمه البراغماتية داخلياً وخارجياً. وتقابلها «دولة المكر» التي يرى أعضاؤها أن القيمة العليا هي الدبلوماسية في الخارج، والحيلة والمكايدة في الداخل؛ حيث يُصار بذلك إلى «غلبة الجميع على الكرامات والرياسات والأموال واللذات ونيل الحرية...» وإذا كان المرء مخاتلاً وفاز «كان عند الناس مغبوطاً» وإلا كان «مخدوعاً، مغروراً، شقياً، أحمق...»[61].

في هذا المقام فإن واقعية القيم التي ينطلق منها الفارابي، وكذلك قيمية واقعيته، ترشد من ناحية أولى إلى أن نصيباً من هذا ومن ذاك مطلوب في الدولة الفاضلة للتعامل مع مثل هذه النماذج من التفكير السياسي الذي قد يسود أمماً في مراحل معينة؛ حيث يرى الفارابي أن الواجب بعد تحصيل الدنيا بالقهر أو بالتخشع «أن تحفظ وتستدام وتمد وتزيد، فإنها إن لم تفعل بها ذلك نفدت»[62]؛ أي إن الدولة الفاضلة لا بد لها من حظٍّ من القيم العملية مضفورة في منظومة القيم السامية كي تكسب القوة اللازمة للمثاليين كما تأسست على المثالية اللازمة للإنسانيين.

(٥٩) المصدر نفسه، ص١٥٧.
(٦٠) المصدر نفسه، ص١٥٩.
(٦١) المصدر نفسه، ص١٦١.
(٦٢) المصدر نفسه، ص١٦٧.

ومن ناحية أخرى ترشدنا قيمية الفارابي الواقعية إلى ضرورة إعادة النظر في حقيقة المعارك الكثيرة التي أثيرت فيما بين القيمية من جهة والعلم والمنهج والموضوعية والواقعية من جهة أخرى. إن القيمية ربما تعارضت مع الفلسفة الوضعية ونظرتها لهذه العناصر، وقد كان هذا هو اختيار الوضعيين ووجهة نظرهم، لكنها لا تتعارض بالضرورة مع ما عدا ذلك من رؤى. ولعل خبرة قرنين من تجريب المشروع الوضعي وآثاره على العلم ومنهجه كافية للحكم والتقويم، والذي يبدو أن المراجعات في الغرب والشرق قد حكمت على هذه التجربة بالفشل والإضرار بمسيرة العلم[٦٣].

لقد طرح عدد من الأساتذة الرواد وعلماء السياسة المعاصرين في الدائرة العربية والإسلامية ـ وبالأخص في رحاب كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة ـ موضوع «القيم» ودورها في تطوير منهجية العلوم السياسية طرحاً رصيناً يحتاج إلى المراجعة والنقد والاستفادة منه في إعادة بناء سؤال «العلم ـ المنهج ـ القيم». فلقد قدم كل من أ. د. حامد عبد الله ربيع، وأ. د. منى أبو الفضل، وأ. د. سيف الدين عبد الفتاح، وأ. د. نادية مصطفى تأصيلات مهمة في هذا الصدد على أصعدة مختلفة؛ يرتبط بعضها بالنظرية السياسية العامة وموقع نظرية القيم السياسية منها[٦٤]. ويرتبط جهد آخر ببناء نسق قياسي لدراسة النظم السياسية العربية الحديثة ضمن منظور معرفي حضاري يؤطر علم السياسة ومن ورائه منظومة العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى التي هي علوم الأمة والعمران.

هذا بينما تعلق خطٌّ ثالث بمحاولات بناء إطار منهجي لدراسة العلاقات الدولية في الخبرة الإسلامية بحيث يتم تسكين حزمة «القيم الحاكمة» ضمن منظومة أصول فقه حضاري كلية، ثم اختبار هذه الحزمة القيمية اختبارات منهجية لتبين قدراتها على المعالجة العلمية لقضايا دولية معاصرة[٦٥]، ويتعلق

---

(٦٣) انظر مجمل دراسات الكتاب المشار إليه أعلاه:

Marsh and Stocker, *Theory and Methods in Political Science.*

(٦٤) كتب حامد ربيع مذكرة مهمة في نظرية القيم السياسية، وقام د. سيف الدين عبد الفتاح بما يعد أهم الأعمال التنظيرية العربية للقيم باعتبارها مدخلاً منهجياً وإطاراً مرجعياً لدراسة الظاهرة السياسية والاجتماعية، والدولية بخاصة، من منظور حضاري إسلامي سماه «أصول الفقه الحضاري»، انظر: عبد الفتاح، «مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام».

(٦٥) المصدر نفسه.

مسار رابع بعملية بحثية ممتدة وخبرة تدريسية تستكشف إمكانيات بناء منظور حضاري قيمي واقعي ذي خصائص مميزة في دراسة العلاقات الدولية بالمقارنة مع المنظورات السائدة في هذا الحقل[٦٦].

وعلى كل فإذا تقرر أن القيمية ليست بذاتها مانعاً من حسن إدراك الواقع السياسي ودراسته دراسة منهجية قابلة لإعادة الإنتاج والاختبار، بل على العكس لا بد من الاستفادة منها على مستويات عديدة منها مستوى الفلسفة السياسية، ومستويات أخرى على نحو ما قامت بها الجهود العربية المشار إليها سابقاً، فإن المهم في هذا المقام أن يثبت أنها خاصة أساسية في التناول الفلسفي للظاهرة السياسية.

(٤) النظر المنظومي إلى المجال السياسي

يلحظ الباحث في آراء أهل الدولة الفاضلة والدولة غير الفاضلة اهتماماً عالياً من الفارابي بنظْم عناصر هذه الآراء بعد نثرها؛ وذلك بإيلاء عناية مستديمة ببناء «العلاقات» في ما بين هذه العناصر. ومعلوم أن بناء العلاقات ومد الخيط الناظم بين عناصر الشيء محل الدراسة هو مناط الأسلوب المنظومي. ويتلاقى هذا الميل المنظومي مع الخصائص الأربع السابقة: التجريد، والمنطقية البرهانية، والغائية، والقيمية.

فإن التجريد مآله سعة الرؤية والتدقيق في ماهية الحياة السياسية ووحداتها وفعالياتها، وسبر أغوار الظواهر للخلوص إلى بواطنها؛ حيث يزاح الران الزائف عن جواهر الأشخاص والأفكار والأحداث والأوضاع والنظم، وتتراءى المسافات البينية بين المفردات والتراكيب وتبرز كل من التشاركات والتفارقات. ومن ناحية ثانية، فإن النهج المنطقي البرهاني بما له من طاقة تشقيق للمسائل وتفتيق للذهن عن المفاصل النظرية للحقائق الواقعية، أعطى رؤية الفارابي مزية تصنيفية تلقائية أو تشبه أن تكون تلقائية لازمة لمنهجيته.

---

(٦٦) نادية محمود مصطفى، «عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية: إشكاليات خبرة البحث والتدريس،» ورقة قدمت إلى: **دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجاً**، إعداد وإشراف نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، سلسلة المنهجية الإسلامية؛ ١٨ (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ ومركز الدراسات المعرفية، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).

فبعد تجريد الدولة إلى جنس مدينة من رئيس وأعضاء متراتبين، تتشقق «أنواع» هذا «الجنس» إلى «أ» وغير «أ» بحسب المعيار الذي يتخيره الفيلسوف؛ وهو هنا «الفضيلة»، فتصير المدينة مدينتين: «فاضلة» وغير «فاضلة». ثم إن كلّاً منهما درجات بحسب تحقق «المقولات العشر»[67] أو بعضها في صفة الفضيلة أو عدمها. ثم إن الفضيلة صفة تطلق على الحال السياسي، والحال السياسي معرفة وإرادة وفعل: فإذا ضلت الرؤية السياسية الأساسية أفرزت سلوكاً سياسياً رديئاً، فهيئاتٍ نفسانية رديئة وناقصة، تراكم عليها الإرادة الفاسدة والعادة السائدة بالمواظبة والمتابعة لتثمر نفوساً مريضة تلتذ بما هو رديء: معرفة وسلوكاً، وتتأذى بما يقابله... وقد تفقد القدرة على فهم الفضائل نفسها أو تصورها[68]. وهكذا بالتجريد والبرهاني يشيد الفارابي رؤية لما يمكن أن تتألف به «دولة ضالة».

وبالمثل ينتظم النظر السياسي للدولة عند الفارابي من خلال الترابط الوثيق بين «قيم» المجتمع و«غاياته» العليا، سواء كان هذا المجتمع فاضلاً أو غير فاضل... فلكل مجتمع قيمه ومقاصده، وفي الدولة المثلى تتوافق القيم المثلى من العدل والتقوى مع تحقيق السعادة الحقيقية، وكذلك في الدول الناقصة بقدر ما تتزيف الغاية بقدر ما تفسد وسائلها من القيم والمفاهيم الحاكمة للتفاعلات بين أعضاء المجتمع وفي توجهاته إلى العالم الخارجي. إن هذه الحالة الأخيرة تتصاعد بفعل الزمن والمراكمة لتصبح منظومة متماسكة الأركان يحال فيها المرض إلى صحة والصحة إلى مرض: فمن «كان من مرضى الأنفس لا يشعر بمرضه، ويظن مع ذلك أنه فاضل صحيح النفس، فإنه لا يصغي إلى قول مرشد ولا معلم ولا مقوّم»[69]، وكذلك الحال في نموذجيْ دولة القهر ودولة المكر على نحو ما أشرنا إليه.

يفضي هذا الميل المنظومي إلى أن يرصّع الفارابي تصوره السياسي الكلي بعدد من النماذج، فيستحيل الميل المنظومي إلى ميل نمذجي من قبيل نماذج: الدولة الفاضلة، الدولة الفاسقة، الدولة الضالة، الدولة المبدلة،

(٦٧) المقولات العشر هي أساس الفلسفة الأرسطية التي بنى العرب منها صياغتهم لمنطقهم بعد إدخال تعديلات على المنقول عن أرسطو. انظر: جمعة، **الطريق إلى التراث**، ص٤٥ ـ ٤٦.

(٦٨) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص١٤٠ ـ ١٤١.

(٦٩) المصدر نفسه، ص١٤٠ ـ ١٤١

دولة القهر، دولة المكر، نموذج الأصل الافتراقي (الأشبه بالهوبزني) ونموذج الأصل الاجتماعي (الأشبه بحال الفطرة عند لوك) ونموذج الروابط العادية العشرة[٧٠]، ونموذج المخرج المعرفي من النماذج غير الفاضلة، ونموذج علم نفس الدولة غير الفاضلة، ونموذج أزمة الضلال السياسي، ونموذج «الداء السّبيعي»، ونموذج الفِطر والصنائع البشرية، ونموذج السلم السياسي الإنساني الداخلي والدول معاً.

وعبر كل هذه النماذج تبرز «العلاقات» بين مكونات كل نموذج: بين الغاية المحدَّدة والقيم الحاكمة للدولة، وبين الرؤية والسلوك السياسيين، وبين الأصول القديمة للدولة وتبدلاتها عبر الزمان، وبين ما هو طبيعي وما هو صناعي، وبين الوظائف الشريفة والأعمال الخسيسة ومتصل التراتب الوظيفي في المجتمع، وبين الصنائع الرئاسية والصنائع الخدمية، وبين تأسيس الدولة وتسييرها وإدارة أزمات التسيير، وبين الرؤية والفعل والإرادة والنفسية العامة، وبين مقادير المعارف اللازمة وأصناف المناهج الملائمة في عمليات الإصلاح والتهذيب السياسي، وبين المفاهيم الكامنة والأوضاع البارزة، . . . وهكذا ينتقل من التشقيق المنطقي الذي يبدأ به كل مرة إلى النظْم الواقعي، فيجمع بين استعمال آلتي الفصل (للبيان) والوصل (للبناء)؛ الأمر الذي يمكن تلمس ذروته في الجمع الواقعي بين المتضادات الظاهرية؛ حين يشير الفارابي إلى وجوب استفادة الدولة الفاضلة من نموذجي دولة القهر ودولة المكر في حفظ وجودها؛ وذلك بأن الحاجة إلى القوة المدافعة المجاهدة (الجيش للخارج والشرطة للداخل) من جهة، والسياسة الإرادية المحاورة (الدبلوماسية للخارج والكياسة للداخل) من جهة أخرى[٧١].

يرى بعض الباحثين هذا الميل المنظومي إمعاناً في السمة النظرية والتوجه اللاواقعي في الفلسفة السياسية كأنه بمثابة بناء بيوت من الرمال على

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص١٥٥ ـ ١٥٦.

(٧١) المصدر نفسه، ص١٥٧ ـ ١٦٣. أما بالنسبة إلى الإسلام و«الإنسان المسلم»، فإن الفارابي ـ عبر آلية الاستيعاب والتجاوز المشار إليها ـ يعيد صياغة هذا مفهومياً في صورة القيم: الفضيلة والإنسان الفاضل؛ ليستوعب التشريع والتعاليم في منظومة قيميّة ومقاصديّة صيغت عمومياً، وتمت تخلية ظواهرها من النسبة الدينية الإسلامية الخاصة؛ اكتفاءً بالمقدمات والمفاهيم الأولية التي عرّفها الفارابي تعريفاً عقدياً: كالسعادة والعدل.

شاطئ البحر. . . لكن الواضح مما سبق أن النظْم الذي قدمه الفارابي لا يكون إلا واقعياً، وذلك بتمييزه عن التشقيق المنطقي المجرد والتفكيك الافتراضي المحض. ولا شك في أن نظماً وهمياً يمكن أن يقدم باعتباره منظومة عقلية متكاملة ولا يكون لها صلة بالواقع المعيش وصوره الممكنة، والابتعاد عن الواقع وعن استكشاف تحولاته وممكناته قمين أن يسفر عن كون هذا النظام مصطنعاً أو غير ذي أصالة وواقعية من خلال تطبيقاته على النماذج المشتقة منه. وسوف تبين تطبيقات النظْم الواقعي عند الفارابي ونماذجه المنبثقة منه وزن «الواقع» من القضية في مبحث لاحق.

(٥) النزعة الإنسانية العالمية

نتيجة اجتماع السمات السابقة في الفلسفة السياسية الإسلامية، فقد مالت إلى النظر في الشأن الإنساني بعمومه، ربما على خلاف سائر المداخل التراثية التي كان الإنسان المسلم والأمة المسلمة هو محل نظرها الأساس، ويأتي «الإنسان العام» تالياً فيها. يتحدث الفارابي عن الوجود كله من وجهة نظر فلسفية لا تتدثر منذ البداية بعباءة دينية ظاهرة وخاصة، بل ببرهانية عقلية يرتبها بمنطقه، ليكوّن تصوره عن «الإنسان»: جنس الإنسان، وقواه وطاقاته ومنازعه وإراداته. وقد سبقت إشارة د. عبد المجيد النجار إلى ضآلة المتوفر من الإنتاج الإسلامي المتخصص في هذا الصدد؛ حيث يقول في مقدمته لكتاب الراغب الأصفهاني **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين: الإنسان وجوداً وقيمةً وغايةً**: «بحثت العلوم الإسلامية المختلفة أحوال الإنسان المجزّأة تقريراً وتقديراً، فاعتنى بعضها بجسمه، وآخر بأخلاقه، وآخر بسياسته الشرعية، إلى غير ذلك من أحواله، ولكن لم ينشأ علم يهتم بالإنسان في أسسه الكلية المطلقة ليكون كالأساس المرجعي الذي يجمع ما اختلف من علوم تبحث في أحواله الجزئية»[٧٢].

ولقد سبق تنويه بأهمية دراسة الطبيعة البشرية ضمن العلوم السياسية، ففي كتابه **السياسة والطبيعة البشرية** يقرر غراهام لاوس أن «محاولة دراسة

---

(٧٢) انظر خاصة مقدمته، في: أبو الحسين القاسم بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين: الإنسان وجوداً وقيمة وغاية**، تقديم وتحقيق عبد المجيد النجار (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، ص٦.

علم السياسة على ضوء علاقاتها ـ أي الدراسة ـ بطبيعة الإنسان، الشكل الوحيد للدراسة الذي يفتقر إليه كل مفكر سياسي منذ مئة أو مئتي عام...» حتى قوله «... لذا نجد جميع طلاب السياسة تقريباً يحللون الدساتير ويتجنبون تحليل طبيعة الإنسان...»(٧٣). هذا بينما ينطلق الفارابي وفيلسوف السياسة بعامة من هذا المرتكز، ففي جداله عن أسس بناء الدول الفاضلة وغير الفاضلة يدافع الفارابي عن رؤيته للطبيعة الإنسانية على حدّين: حد كمالها (الأقصى)، وحدّ ملاءمتها وتوسطها بين متطلبات القيمة الإنسانية، وضغط الواقع الذي هو رهين النقص والخروج عما هو طبيعي للإنساني (الحد الأدنى).

وفي الحد الأقصى: تنبني الدولة على معرفة سامية والتزام سامق: معرفةٍ عالية من قبل أهل الدولة بالحق (السبب الأول والأكوان العلوية وحقيقة الطبيعة الإنسانية وسنن الحياة وحقائق السعادة والفضيلة ووسائل تحقيق ذلك)، ثم حفظٍ تام أو حفاظ على هذه المعرفة، ونزوع إلى هذا الحق المعروف (الحق الأعلى)، وهِمَّة عالية تحرك الفكر والحواس والموارد المادية باتجاه إحقاق الحق وطلب مقتضى المعارف... وهذا أمر ـ لدى الفيلسوف ـ ممكن لكافة نوع الإنسان ـ ولكن بدرجاتٍ. هذا مع اختلاف أدوات تمكين الإنسان من هذا الأمر: فبالنسبة إلى أهل الحكمة والمثل العليا يُستعمل البرهان والعرفان؛ حيث تبلغ نفوسهم مشاهدة الحقائق من أقصر طريق، أما العوام وأهل الماديات فطريقهم استعمال «نماذج المحاكاة» أو «مثالات المحاكاة» على حد تعبيره، والتشبيهات والمقرّبات.

وفي الحد الأدنى (وهو قيمي ولكن أكثر واقعيةً عند الفارابي)، فإن الدولة الفاضلة ليست أقل من أن تنبني على «المعنى الإنساني» داخليّاً وخارجيّاً على نحو ما أشرنا من قبل: «فالإنسانية للناس هي الرباط، فينبغي أن يتسالموا بالإنسانية»(٧٤)، «فإذا كان كذلك، فإن الخيرات التي سبيلها أن يكتسبها بعضهم عن بعض، فينبغي أن تكون بالمعاملات الإرادية، والتي

---

(٧٣) انظر: غراهام لاوس، **السياسة والطبيعة البشرية**، سلسلة اخترنا لك؛ ٧٧ (القاهرة: مطابع شركة الإعلانات الشرقية، [د. ت.])، ص٥ و١٦ ـ ٢٣.

(٧٤) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص١٦٤.

سبيلها أن تُكتسب وتُستفاد من سائر الأنواع الأخرى [أي غير الإنسانية] فينبغي أن تكون بالغلبة... فهذا هو الطبيعي للإنسان»[٧٥].

هذا في الحال الطبيعي... فماذا إذا كان الواقع يشتمل على أناس أو أمم تخرق الحدود الطبيعية للإنسان؟ يقول الفارابي: إنه في حال وجود «أمة أو طائفة خارجة عن الطبيعي للإنسان، تروم مغالبة سائر الطوائف على الخيرات التي بها [أي التي عندها أو تحيا بها]، اضطرت الأمة والطائفة الطبيعية إلى قوم منهم ينفردون بمدافعة أمثال أولئك إن وردوا عليهم يطلبون مغالبتهم...»[٧٦]... وهذه رؤيته للدولة المسالمة.

وإذا كان العدل قيمة خلقية عند أغلب الفلاسفة والمفكرين، فالعدل الإنساني المطلق لدى الفارابي ومدرسة العرفان من بعده إنما هو سمو روحي ومعرفي، ولكنه ذو حدود، وهو في أقل حدوده الواقعية لا يخرج عن مطلق العدل: أي أدنى ما يمكن اعتباره عدلاً[٧٧]، ويأبى الفارابي أن يتحول «الظلم» إلى عدل، غاية تنازله أن يتحول بمفهوم العدل ـ الذي هو القيمة السياسية العليا ـ إلى معنى المناسبة والملاءمة مع واقع الناس ومراداتهم المتضاربة، فما كان بالإرادة والحرية والاختيار بين الناس ويحقق خير الكافة فهو أوْلَى، وإلا فلا بد من كسر إرادة الظلم والشر... فإن العدل ها هنا هو مقاومة الظلم والعدوان[٧٨].

وفي هذا المقام يمكن أن تلاحظ صلة أو مشابهة بين هذا التنظير من الفارابي للمعنى الإنساني في المجال السياسي وبين ما انتهت إليه المواثيق القانونية الحديثة (الداخلية والدولية) في قضايا «حقوق الإنسان» وعلاقات الدول، وتحريم الإكراه وتجريم العدوان.. من منطلقٍ لا يميز بين أصحاب

(٧٥) المصدر نفسه، ص١٦٤. وقد عدّت أكثر المدارس الفلسفية الدولة كياناً طبيعياً في نشأته ودواعيها عدا الكلبيين، والكلبيون الذين نظروا إلى تنظيمات الدولة باعتبارها مضادة للنظام الطبيعي للأشياء، واستهجنوا الفروق الطبقية والقومية كما أخذت بها المدرسة الرواقية التي أسسها زينون الكيتيوني، فرفضت الخضوع للإلزام الخارجي، واتبعت القانون الداخلي الذي يتجلى في الطبيعة.

(٧٦) المصدر نفسه، ص١٦٥.

(٧٧) العدل المطلق أي الأقصى، ومطلق العدل بمعنى أيّ عدل يمكن أن يسمى عدلاً لا أقل.

(٧٨) قد يحسن أن نقارن مفهوم «العدل» هذا لدى الفارابي مع نظيره لدى كل من ابن تيمية في كتابي الاستقامة والسياسة الشرعية، والماوردي في أدب الدين والدنيا، والجويني في الغياثي خاصة عندما افترض اندراس الشريعة وأهلها.

أديان أو ألوان أو أعراق أو غيره. واليوم نجد مفكرين إسلاميين كثراً ينتهون إلى هذه التوفيقية أو التوافقية، لكننا لا نكاد نجد في دائرة الفكر الإسلامي الحديث من يصل إلى هذه النتيجة بطريقة فلسفية أو فارابية إلا أقل القليلين حيث تتقدم النـزعة التأصيلية الدينية اليوم على الممارسة الفلسفية. وربما تمثل بعض كتابات الدكتور عبد الوهاب المسيري رحمه الله تعالى مشاكلة فريدة ـ لكن مقارنة وتفصيلية ـ لهذا التفلسف السياسي ومنهجيته(٧٩). وأقرب منها إلى التأصيل الشرعي بعض ما يكتبه أمثال د. عبد المجيد النجار ود. طه عبد الرحمن ود. أبو يعرب المرزوقي(٨٠).

فلا يزال الفكر الإسلامي الحديث متأرجحاً ومستقطباً إزاء هذه النزعة المنتسبة إلى «الإنساني» «العالمي» بين طرفين: بين طرف أول يرى أن هذا هو جوهر الرؤية الإسلامية، ويحبّذ هذه الصياغة المتحررة من الطرز الدينية والأصولية (بمعنى التحرر من استصحاب التعبيرات القرآنية والنبوية والتراثية المعبّرة عن خصوصية دينية)، ويدافع عما أضحى يسمى بـ«المشترك الإنساني» الذي يوافق النظر والدين ولا يخالف صحيحهما، وفي الوقت نفسه يفتح المجال نحو خطاب إنساني عالمي جامع للبشرية ومحقق للتعارف والتفاهم والاحترام المتبادل. هذا بينما يرى طرف آخر أن هذا المسار ذا القوالب المتحررة من الصيغة التأصيلية الدينية هو تلبيس وتدليس، قوامه التخلي عن الضوابط؛ ومن ثم يؤدي إلى التفريط في المضامين والجواهر تباعاً؛ وأنها لا تعدو كونها دعوة لتغليب مشترك مأمول وموهوم على تمييز واقعي ومعلوم.

الطريف أن هذا الجدل أثير بعينه أو بنحوه في اللحظة التاريخية الفارابية، بين مستوعب لطريقة الفلاسفة متفهّم لها، ناظرٍ في فوائد لها، وبين

---

(٧٩) انظر: عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، مج ١ و٢ وخاصة مفهوم الإنسان ذي البعد الواحد، وتفكيك الإنسان بين مرحلتي الصلابة والسيولة، وكذلك نقده للحداثة الغربية ومفاهيمها المتعلقة بالإنسان والفرد والدولة والأمة والطبيعة، في: عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، ص١٥ ـ ٢٥ وما بعدها.

(٨٠) انظر نقد مفهوم «الإنسان» وتعريفه في فلسفة اليونان ضمن تأصيل مهم لمفهوم «الفتوة» بعناصره الثلاثة: الإنسانية والرجولة والمروءة، في: طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص١٧٣ ـ ١٧٨.

ناقم عليها، متهم للفلاسفة بالعمالة الفكرية والفسوق المنهجي... الأمر الذي لم تكن الجدالات الكلامية مجال حسمه، بقدر ما كانت التطبيقات هي التي ذهبت بزبده وغثائه جفاءً واستبقت منه ما ينفع الناس: ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [الرعد: ١٧]، ولا يتسع المقام للإسهاب في توضيح هذه القضية[٨١].

والخلاصة: أن رؤية الفارابي للواقع السياسي في **آراء أهل المدينة الفاضلة** تتسم بعدد من الخصائص الجوهرية التي يمكن عدّها مشتركاً بين فلاسفة الحضارة الإسلامية وتصورهم السياسي، وهذه كانت إشارة إلى طرف مُجمَل منها.

ويستفاد من هذا المبحث أننا أمام تراث فلسفي متنوع، له خصائصه التي ينبغي ـ قبل الحكم عليها وعلى مدى علميتها ـ استيعابُها وفهم مراميها، ومحاولة تمثلها فكرياً لاستخلاص ما يمكن من فوائد في ضبط الفكر العلمي المعاصر مقارنة بخبرة تاريخية عميقة وثرية. فالتجريد، والجدل البرهاني، والغائية، والقيمية ـ الواقعية والمنظومية سمات تشهد إقبالاً متصاعداً في الدعوة إليها وتتجدد محاولات لتبنيها في الفكر العلمي والمنهجي المعاصر، إلا أنها لا تزال تحتاج إلى بيان آليات تحقيقها وسبل التحقق بها، الأمر الذي يضفي على التراث الفلسفي الإسلامي قيمة مضافة، ويقتضي منا مزيد عناية به عبر منهج «الاستفادة لا الاستعادة»، والاختيار المنهجي لا الرفض أو القبول المطلقين ولا الانتقاء العشوائي[٨٢].

كما أن ضعف الاصطلاحية وسِمة اللاسلفية والإنسانوية العالمية في الخطاب الفلسفي ليست أيضاً سمات إيجابية في ذاتها ولا سلبية، بقدر ما

---

(٨١) انظر استمرارية هذه الجدليات المتشابكة بين الفلسفي والديني والذاتي والغيري والداخلي والخارجي والإبداعي والاتباعي منذ نشأة الفلسفة في العالم الإسلامي وإلى اليوم في دراسة مهمة لتقويم حال الفلسفة العربية عبر القرن العشرين، انظر: أبو يعرب المرزوقي، «الفلسفة العربية في مائة عام: إشكاليات ومناهج ومعوقات وآفاق،» في: **الأمة في قرن ـ الكتاب الثاني: خبرة العقل المسلم: خبرات وتطورات وحوارات**، ط ٤ (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية؛ مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ص١٧٣ ـ ١٧٦ وما بعدها.

(٨٢) جمعة، **الطريق إلى التراث الإسلامي: مقدمات معرفية ومداخل منهجية**.

هي أحوال يمر بها الخطاب والعلم والفكر، وتحتاج إلى سعة أفق في تناول أصولها، ومراعاةٍ لنتائجها وتطبيقاتها ومدى صحتها (أي موافقتها للأصول الإسلامية أو على الأقل عدم مخالفتها) ومدى صلاحيتها (أي ملاءمتها للظروف الواقعية وعدم اصطدامها بها).

لكن السؤال الذي يطرح نفسه في إطار هذه الخلاصة هو: لماذا تراجع التفلسف السياسي اليوم وتضاءلت العناية به في العلوم الحديثة والمعاصرة؟

إن محاولة الإجابة عن هذا التساؤل لتكشف لنا عن مفارقة مهمة؛ ألا وهي ما يمكن إيجازه في عبارة «نزعة الديكتاتورية الكامنة في نظرية العلم الحديث وبيئته التي اصطنعتها الفلسفة الوضعية العلمانية»[83]. فالبيئة الإسلامية التي نشأ في ظلها هذا التراث السياسي محل الدراسة اتسمت بانفتاحية وسماحية أصيلتين لعل من أهم مصادرهما ومعالمهما: التعريف الرحيب والوسيع لمفهوم «العلم» في الرؤية الإسلامية، ثم تواضع أهل هذا «العلم» وتعاطيهم الإيجابي مع سائر الأنشطة العقلية والفكرية والشعورية الأخرى، وعدم ظهور نزعة التعالي بالحكم بلاعلمية نشاط عقليٍّ ما طالما أعرب عن منهجه بوضوح ومهما كان موضوعه[84].

هذا في حين أن عملية إعادة تعريف «العلم» وتحديد ما هو «العلمي» المتطهر والمتبرئ مما هو «لاعلمي» أو بالأدق «دون ـ علمي»، والتي تمت في نهايات القرن الثامن عشر الميلادي في أوروبا وتطورت في مسار متزايد التضييق عبر القرنين التاليين (التاسع عشر والعشرين)، تميزت هذه العملية بنزوع استعلاء وتمييز واستبعاد، نفى عن كثير من الفعاليات العقلية المهمة ـ وعلى رأسها الفلسفة والتفلسف ـ صفة «العلمية»؛ ومن ثَم أضعف من قيمتيها الاستعمالية والتداولية معاً[85]، حتى إن كثيراً من التعريفات التي تم تقديمها

---

(٨٣) انظر: عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، و Marsh and Stocker, *Theory and Methods in Political Science.*

(٨٤) جمعة، المصدر نفسه، ص١٧.

(٨٥) هذان التعبيران مستعاران من الاقتصاديين وبالأخص من آدم سميث في **ثروة الأمم**. ونقصد بالقيمة الاستعمالية للتفلسف أي قدر ممارسة الباحث للتفلسف في إطار عمله الخاص، أما القيمة التداولية فيقصد بها قيمة الممارسة الجماعية للتفلسف والقبول العام له. فقد زهد الباحثون فرادى وجماعات في استعمال آليات التجريد والتأمل العميق لصالح عمليات سطحية وآلية جمع البيانات =

للعلم اعتمدت على التمييز بين ما هو «علم» وما هو «فكر» و«فلسفة» وخلافه؛ فصلاً بلا وصل.

واستعلاء المفهوم المضيّق للعلم والمقصور على عمليات وصف ورصد وتفسير الواقع لإنتاج تعميمات من جهة، والمترفع عن دراسة ما هو كائن من معنويات أو قيم بحجة أنها مستعصية على الأدوات الإمبريقية (الرياضية والإحصائية)، ثم المتنزه عن دراسة ما يمكن أن يكون ثم ما ينبغي أن يكون، كل هذا ـ وفي ظل حماسة راديكالية من قبل المتبعين المنفذين لهذا التنظير ـ أسهم في تجفيف ضروع التفلسف السياسي وندرة أدبياته.

إن أهم ما يمكن استفادته من التعرف إلى خصائص التفلسف السياسي في الخبرة التراثية الإسلامية على نحو ما تقدم هو ضرورة تطعيم «العلوم السياسية» في صيغتها الحديثة بمثل هذه الخصائص التي تجعل من واقعيتها واقعية حقة وواسعة القدرات، تستوعب القيم والغايات أصولاً، والتجريد والنظْم والجدل البرهاني طرائقَ وآلياتٍ، وتتحرك بإنسانية الممارسة العلمية وعالمية التطبيق السياسي نحو مساحاته الحقيقية فيما بين عموم بني البشر وأمم المعمورة (على حسب تعبير الفارابي) ولا تقتصر على إنسانية الإنسان الأوروبي، ولا عالمية المركزية الأمريكية.

تتوجه هذه الفائدة أصالةً إلى جميع الباحثين عن معمورة عامرة، لكن توجهها إلى باحثي العلوم السياسية في الشرق أشد وأوجب؛ إذ إن الخاسر الأول من جرّاء ضيق نظر ما يدعى بالعلم الحديث وانجراف السياسة وعلومها في تياره الاستبعادي، هو الشرق وقيمه وروحانياته وتصوراته عن الوجود والإنسان والحياة. إن العالم كله قد خسر بانحطاط الشرق ونظرياته التراثية على نحو ما كشف بقوة أمثال: رينيه جينو (عبد الواحد يحيى) وكارليل وأبو الحسن الندوي وزيغريد هونكه وعلي عزت بيغوفيتش وروجيه غارودي وغيرهم(٨٦). ثم إن عالم الإسلام ورسالته العالمية لها في ذلك حديث آخر ذو شؤون.

= والتبويب والتصفيف والتصنيف وإجراء العمليات الإحصائية والرياضية على هذه البيانات لاستخراج دلالات توسم بالموضوعية واللاذاتية.

(٨٦) رينيه جينو (العارف بالله عبد الواحد يحيى)، **مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية** =

وفي ما يأتي محاولة لترتيب منهجية النظر في الواقع وتناوله الدراسي ومفاتيح التصور السياسي في فلسفة الفارابي السياسية، تحولاً من خصائص المنهجية إلى المكونات والعناصر المجسّدة لها.

= (والهندوسية بوجه خاص)، ترجمة عمر الفاروق عمر؛ مراجعة وتقديم سعد الموجي (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٣)، ص٢٧ - ٣٠.

الفصل الخامس

صورة الواقع السياسي في فلسفة الفارابي

مما تقدم، تبين أن «الواقع السياسي» ـ في تصور الفلاسفة المسلمين ـ شيء أكبر من مجموع الظواهر الملاحظة بالحواس والمأخوذة من رصد الخطابات والممارسات المتعلقة بالحاكم ونظام الحكم أو حتى مجمل النظام السياسي والواقع الدولي المحيط به؛ إذ هو مشتمل على عناصر أساسية وضرورية لأي اجتماع إنساني في مطلع تكوّنه أو في مسار نموه وتطوره وتحولاته. هذه العناصر في رؤية الفارابي يمكن تلخيصها على النحو الذي تخيّر الفارابي له تعبير «الآراء» بمعنى «الرؤى» و«التصورات» كما سبقت الإشارة.

وهي تتألف ـ وفق منهجيته البرهانية ـ في سلسلة من الرؤى المتراتبة والمتراكبة تبدأ من: رؤية الوجود والعالم، فرؤية الإنسان ودلالاتها السياسية (الإنسان نظام اجتماعي مصغّر، توازن قوى الإنسان الداخلية كتوازن قوى الدولة وتوزيعها)، فرؤية منشأ الاجتماع الإنساني والحياة السياسية (التأسيس النبوي)، ثم استنباط القيم الحاكمة للدولة (التي تمثل دستورها)، فوظائف الاجتماع السياسي الكلي: الرئاسة (القيادة) والخدمة (التعليم السياسي/ التوجيه والإرشاد/ التنشئة وبناء العقيدة/ والإعلام/ الأمن/ التخادم)، والعلاقات والروابط السياسية الأساسية بين الأفراد والطوائف، وعمليات الإحلال والإضلال وعمليات التقويم والإصلاح.

وفي خضم هذا يستعرض الفارابي جوانب مما يمكن تسميته بعلم نفس الدولة، متصلاً بأصناف الدول ومنازع القهر (القوة المادية) والمكر (السياسة الناعمة) فيها ضمن أصول بناء السياسات العامة الداخلية والخارجية، فرؤية النظام الدولي بين النزعتين الصراعية والسلمية.

المطلب الأول

التأصيل الفلسفي لمقاربة الواقع السياسي

وهكذا تنتظم عناصر الواقع السياسي ـ في رؤية الفارابي ـ بدءاً من رؤية الوجود والعالم إلى نظرية التقويم والإصلاح، ضمن نظرته إلى «الاجتماع الإنساني برمته» باعتباره فرعاً وانبثاقاً (أو بتعبير فلسفته الأساسية: فيضاً) عن استعدادات كامنة في كل من الوجود والإنسان، مع توجيه عناية خاصة إلى الاجتماع السياسي الكامل كما وصفه؛ ألا وهو «الدولة»، وما يتعلق بها من مقصد أعلى وقيم حاكمة، وما تشتمل عليه من هيكل ذي علاقات ومراتب ووظائف، ومناخ نفسي عام (أشبه بما نسميه اليوم بالرأي العام)، وأنماط وأصناف للدول، وتوجه معين إزاء العالم وأممه، وما قد يعتور هذه الدولة من نوبات خلل أو مراحل ضلال، وما يجب عليها من مناهج وعمليات في التقويم والإصلاح.

أولاً: مفاهيم أساسية في خطاب الفارابي

قدّم الفارابي هذا التصور مؤسساً على عدد من المفاهيم المحورية التي يحسن الوقوف عليها قبل استعراض عناصر هذا التصور. ولعل أهمها مفاهيم: الوجود، والإنسان، والسعادة، والفضيلة، والرئيس، والآراء، وفي ما يأتي ننوه بدلالات هذه المفاهيم تمهيداً للمقصود:

(١) الوجود من الكون الإلهي إلى العالم السياسي

الوجود هو الكيان الشامل لكل ما له حقيقة ثابتة؛ وهو غيب وشهادة، يتدرج من علٍ؛ حيث المبدأ عند واجب الوجود بذاته ولذاته (الله رب العالمين الذي لا تدركه الأبصار ولا تصوره العقول)، ومنه جاء سائر الوجود. والوجود ـ في رؤية الفارابي ـ متراتب، متواصل، يفيض من أعلى إلى أسفل، ويؤثر علويّه في سفليّه... فالغيب والشهادة متواصلان: عطاءً من الغيب، واستشرافاً وتشوّفاً وتلقياً من الأدنى.

الوجود الأعلى هو عالم الروح والتسامي القيمي، ويحوي مواطن «السعادة» الحقيقية للإنسان الذي هو قطب عالم الشهادة. والوجود البشري الذي يقع في قلبه «الإنسان» يسمى «المعمورة»، والتي هي مجمع المجتمعات

الإنسانية؛ وهي ـ سياسيّاً ـ «العالَم». وينقسم العالم إلى «أمم»، وتنقسم الأمم إلى «المدن»، وهذه المدن هي مبدأ كمال الاجتماع. فكل ما هو عالٍ من هذه الاجتماعات هو من الاجتماعات «الكاملة» وأدناها «المدينة»؛ التي هي «الدولة»، وما دون الدولة اجتماعات ناقصة خادمة للدولة. فالدولة هي وحدة بناء «العالم» في تصوّر الفارابي؛ الأمر الذي يتسق مع مدارس سياسية حديثة مثل المدرسة الواقعية، ولكن «العالم» السياسي لدى الفارابي متصل بالوجود الأعلى الغيبي(١).

والاتصال الفردي بالوجود الأعلى يكون بتكميل النفس معرفيّاً وروحيّاً وسلوكيّاً، بالتأمل والعرفان والتجرد والترقي بالأخلاق الفاضلة؛ لبناء الإنسان الكامل وتحقيق الكمال الإنساني. وبالمثل يكون بكمال الدولة وتحليها بفضيلة العدل التي هي أم القيم السياسية.

(٢) مفهوم الإنسان بين الوجود والسياسة

اعتاد الفلاسفة والمناطقة تعريف «الإنسان» بأنه حيوان ناطق على أساس أن «الحيوانية» تنفي عنه الجمادية وتثبت له الحياة؛ فمعناه أنه كائن حيّ، وأن «الناطقية» تميزه عن سائر الكائنات الحية؛ وهي تعني لازم النطق والمنطق؛ وهو التفكير. فالإنسان ـ عندهم ـ هو الكائن الحي القادر على ممارسة التفكير. والفكر هو حركة النفس أو الذهن في الأشياء والأمور، وهو التفكر، وهو «النظر»، وهو ترتيب أمور معلومة لإدراك أمور مجهولة أو للحكم على أمر ما أو إثباته، فهو إعمال القدرة الذهنية في أمور الإنسان. ومن الواضح أن كل أرباب مجال يعرّفون المفاهيم بما يناسب ويخدم مجال اهتمامهم؛ ومن هنا برزت سمة «التفكير» في التعريف الفلسفي للإنسان على سمات الصحة والمرض كما في الطب وسمات الحاجة وطلب الإشباع كما في الاقتصاد مثلاً(٢).

---

(١) إبراهيم عاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية: نموذج الفارابي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣)، ص٩٢ ـ ٩٤.

(٢) انظر متابعة دقيقة لتطورات الفلسفة الغربية حول مفهوم الإنسان و«عقل الإنسان» و«العقل الفعال» الكانطي، و«العقل السلبي المتلقي» وكونه أداة كافية لإدراك الواقع، في فلسفة الاستنارة الغربية، في: عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ج ١، ص٢٩٠ ـ ٢٩٣.

أما أهل النظر السياسي فعادتهم أن يعرّفوا الإنسان تعريفاً تأسيسيّاً وافتتاحيّاً بأنه مدني واجتماعي بطبعه؛ باعتبار أن «الاجتماعية» تعني الإيناس والاستئناس المتبادل بين أفراد النوع الإنساني وتقرر استيلاء النقص على أفرادهم؛ وبالتالي حاجة كل منهم إلى الآخر وحاجتهم الطبيعية والغريزية إلى الاجتماع، وأن «المدنية» تعني التميز بالتمدن؛ أي المُقام في مكان جامع (مدينة) وتنظيم العيش المشترك فيها. وهذا هو المفهوم التأسيسي للنظرية الاجتماعية والسياسية التي يكاد يُطبِقُ عليها دارسو السياسة كافة.

هذا في المدلول التأسيسي للإنسان السياسي، أما المفهوم «التسييري» للإنسان ـ أي الذي يتصوره حال سير العملية السياسية وحركة الإنسان فيها ـ ففيه اتسع الخلاف بين المدارس والمشارب؛ بين من يتصور إنساناً حاكماً مالكاً أشبه بالإله المطاع بإطلاق مقابل إنسان آخر إن هو إلا عبد خاضع مطيع كالرؤية الفرعونية والنموذج الإمبراطوري الروماني ويقاربه النظرية الهوبزية، وبين من يقدم تصوراً آخر يركز على كون الإنسان طرفاً في علاقة تعاقدية ثنائية بين حاكم ومحكوم، وراعٍ ورعية (كتصور القانونيين الرومان وأكثر الفقهاء المسلمين والحقوقيين المعاصرين) وبالتالي تبرز معه قضايا الحقوق والواجبات المتبادلة وفاءً واستيفاءً، وحفظاً وإهداراً، وبين ثالث يرى الإنسان عضواً في فريق باعتبار الرسالية السياسية والأيديولوجية (كالتصور الأيديولوجي الديني أو الفكري)، أو رابع يعرف الإنسان سياسيّاً من منطلق مفهوم المواطنة المتساوية والحرية الفردية والتشارك المتساوي في الوطن (كالتصور الليبرالي الغربي والمعولم حالياً).

وضمن فريق خامس يمثله المتفلسفة المناطقة والمتأثرين بمدرسة الإسكندرية (الأفلاطونية الحديثة) تقع نظرة الفارابي، واصلة بين تصور العالم (الوجود) وموقع الإنسان منه، وتصور النفس البشرية ومكوناتها التي بها تقوم النفس بالقوة (أي بالاستعداد)، والمجال السياسي وموقع الإنسان منه من خلال السلوك السياسي المتنوع الذي هو تجلٍّ لما في النفس من استعدادات. ومن ثَمّ فإن الأصل عند الفارابي هو الوصل ـ بل ربما يبلغ حدَّ التماهي ـ بين التصور العالي والتصور السياسي، وبين موقع الإنسان من الإله والأكوان العالية وموقعه داخل الدولة والنظام السياسي الخاص بها[٣]. وهذه

(٣) ويرى بعض في هذا تمثيلاً لسلطة الرئيس بسلطة الإله، وأن الرعية كالعبيد، وتأسيساً =

تبدو إحدى أهم مشتركات ـ إن لم تكن ثوابت ـ التراث السياسي الإسلامي بموارده ومصادره: أن الدين والسياسة قضية واحدة موصولة الأجزاء، على خلاف السياسة في الرؤية الوضعية العلمانية؛ حيث تنفصل بدايةً عن الدين والعقيدة، ثم يعاد النظر فيها لبناء علاقة مناسبة ونسبية يستفيد الطرفان فيها كلٌّ من الآخر[٤].

الإنسان عند الفارابي منظومة من كوامن وتجليات: استعدادات وهيئات وسلوكيات، يعبر عنها بـ«نظرية ما هو بالقوة وما هو بالفعل» التي يطبقها التراثيون في حديثهم عن الوجود الكلي وسائر الموجودات الجزئية. فكل موجود ـ وبالأخص الإنسان ـ يحتوي على مكونات معنوية يسمونها «قوى وطاقات لطيفة»، وأخرى مادية. وهذه المكونات المعنوية تمثل استعدادات كامنة في الإنسان، وهي التي تحدد إمكانات فعله وسلوكه وما يتبدى عليه الإنسان من هيئات. فالأكل موجود في الإنسان بالقوة؛ أي إن عنده القدرة عليه والاستعداد له في الأحوال العادية، وحين يتناول الإنسان طعاماً فإن وصف الأكل يوجد فيه بالفعل. والعدل والظلم، والخير والشرّ، والإيثار والأثرة، والوفاء بالواجبات واستيفاء الحقوق، والسلمية والحربية، والتسامح والانتصار، والفجور والتقوى[٥]... إن هي إلا صفات إنسانية كامنة في الإنسان بالقوة، فإذا فعل أيّاً منها قيل: هي موجودة فيه بالفعل؛ أي واقعاً ملموساً. والمرجّح بين الصفات المتعارضة في ظهورها إما أن يكون داخليّاً: وازع النفس والعقل والقوى المتحكمة، وإما هو وازع من خارج، ومنه: التعلم والتربية والتدين، وظروف الواقع ووازع السلطان.

= لأيديولوجيا سلطانية. انظر: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، انظر أيضاً: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، خاصة حديثه عن الفارابي.

(٤) مارسيل غوشيه، **الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة**، ترجمة وتقديم شفيق محسن؛ مراجعة بسام بركة، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، خاصة ما عقده تحت عنوان «الحياد الديمقراطي»، ص٨٣ ـ ٩٦، ثم تكريس المجتمع المدني، ص٩٧ ـ ١١١.

(٥) إشارة إلى قوله تعالى في النفس البشرية: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۞ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۞ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۞ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٧ ـ ١٠]، وعاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية: نموذج الفارابي**، ص١٠٤ ـ ١٠٦.

والإنسان في التمدّن السياسي تتباين استعداداته الفطرية بين فطرة الرئاسة وفطرة الخدمة، ثم تتمايز بين النزوع الخيري والنزوع إلى الشرّ، وبين التسالم والتغالب. ومن طبائع الإنسان تتشكل خصائص العمران، فإما دولة فضيلة وتعاون وتسالم وإما دولة قهر وكيد وعدوان. فالإنسان هو صانع الدولة وهو الذي يصبغها بأخلاقه ويشكلها على شاكلته.

والإنسان لدى الفارابي ليس هو الفرد المفرد على نحو ما كرست الليبرالية الحديثة التي تعبر عنه بالفرد وبالشخص وبالمواطن وتضعه بمقابلةٍ مع الجماعة، إنما هو جنس «إنسان الدولة» إن جاز التعبير؛ ومعناه الذي نفهمه من الفارابي هو: الحال الغالب من استعدادات أهل الدولة[٦] وهيئاتهم العقلية والنفسانية والاجتماعية، ونمط سلوكياتها المنبثق عن هذه الاستعدادات والهيئات، وأثر ذلك في إنتاج الواقع والحال العام الذي يصير هو سمة النظام السياسي والدولة. فالدولة ـ لدى الفيلسوف ـ صورة وحالة، وهي بما غلب عليها من طبائع أهلها واستعداداتهم وقابلياتهم؛ ومن ذلك مثلاً: استعداد الحاكم للظلم وقابليات المحكومين لعيش حال الظلم والخضوع له. ومن ثَم لا تأتي الدولة الفاضلة من حاكم فاضل حكيم، بينما شعبه متوّق إلى الرذيلة والسفول، ولا العكس، وإلا فسوف تستقر الدولة عند النقطة التي تتوازن فيها استعدادات الغالبين وقابليات المغلوبين. والدولة الكاملة هي التي يكمل إنسانها، وبقدر نقص حال هذا الإنسان يصيبها النقص حتى يغلب عليها الفساد والخبث[٧].

ثم ممَّ يتكون هذا الإنسان عند الفارابي؟ إنه يتألف من جسد ونفس (أو روح)، والنفس هي مفتاح حياة الإنسان الحقيقية، وما الجسد إلا مطية ووسيلة تستعملها النفس لخوض غمار الحياة. والنفس تتألف من مجموعة من القوى والنزوعات. يقول الفارابي في **السياسة المدنية**: «والتي للحيوان

---

(٦) لاحظ الفارق بين مفهوم «أهل الدولة» لدى الفارابي ويعني عموم ساكنيها وعند ابن خلدون ويدل غالباً على حاكميها فقط كما سيرد.

(٧) فيه إشارة إلى حديث النبي (ﷺ) حين سألته أم المؤمنين السيدة زينب بنت جحش (رضي الله عنها): «أنهلك وفينا الصالحون؟» قال: «نعم، إذا كثر الخبث». وقريب منه حديث أم المؤمنين السيدة عائشة: كيف يخسف بأولهم وآخرهم وفيهم السوقة والدهماء ومن ليس منهم؟ قال: يخسف بأولهم وآخرهم ثم يبعثون على نياتهم. البخاري. انظر: عاتي، المصدر نفسه، ص٢١١، ٢٤٧ ـ ٢٤٩ و٢٦١ ـ ٢٦٢.

الناطق (من القوى) هي القوة الناطقة، والقوة النزوعية، والقوة المتخيلة، والقوة الحساسة.

(١) فالقوة الناطقة هي التي بها يحوز الإنسان العلوم والصناعات، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق، وبها يروي فيما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، ويدرك بها مع هذه النافع والضار والملذ والمؤذي.

والناطقة منها نظرية ومنها عملية. والعملية منها مهنية ومنها مروية.

١ ـ فالنظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعلمه إنسان أصلاً.

٢ ـ والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعلمه الإنسان بإرادته.

أ ـ والمهنية منها هي التي بها تحاز الصناعات والمهن.

ب ـ والمروية هي التي يكون بها الفكر والروية في شيء مما ينبغي أن يعمل أو لا يعمل.

(٢) والنزوعية هي التي يكون بها النزوع الإنساني بأن يطلب الشيء أو يهرب منه، ويشتاقه أو يكرهه، ويؤثره أو يتجنبه. وبها يكون البغضة والمحبة والصداقة والعداوة والخوف والأمن والغضب والرضا والقسوة والرحمة وسائر عوارض النفس.

(٣) والمتخيلة هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، في اليقظة والنوم، تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب. ولها مع ذلك إدراك النافع والضار، واللذيذ والمؤذي، دون الجميل والقبيح، من الأفعال والأخلاق.

(٤) والحساسة بيّن أمرها، وهي التي تدرك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة عند الجميع. وتدرك الملذ والمؤذي، ولا تميز الضار والنافع، ولا الجميل والقبيح»[٨]. ومضمونه مفصل في آراء أهل المدينة

(٨) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، السياسة المدنية، ص٢ ـ ٣.

الفاضلة وغيره، وعقد له الباحثون فصولاً في دراسات عديدة لفلسفة الفارابي في النفس والإنسان والدولة[٩].

والخلاصة أن الإنسان عند الفارابي ـ وكذلك الدولة ـ باطن وظاهر، وأن الباطن هو الأساس الذي يعبر عنه الظاهر، وأن الاجتماع السياسي هو محصلة تفاعل البواطن من استعدادات وقابليات في صورة هيئات مستقرة وسلوكيات متغيرة، وفي هذا الموضع ينبت الخير والفضيلة أو ينجم الشر والجهالة. وهذا ينبئ مبكراً عن مفهوم الفارابي عن الواقع السياسي وأن النظر فيه وتناوله بالدرس الفلسفي لا يلزم أن يقتصر على ما هو كائن، بل يضم إليه بقوة «ما يمكن أن يكون» سواء أكان إيجابياً (ما ينبغي أن يكون) أم سلبياً (ما ينبغي ألا يكون).

(٣) السعادة والفضيلة

السعادة لدى الفيلسوف السياسي هي غاية كمال النفس والمجتمع، وهي صفة بها يكون المرء في أحسن أحواله ومقاماته وخيرها وأعلاها. وهي أعلى سلم تصاعد المقاصد والمرادات عند الفلاسفة والحكماء. اعتبروا أنها باسمها منشد كل النفوس، شريرة كانت أو خيرة، إلا أن الاختلاف واقع في معرفتها وتصور حقيقتها وتعيينها؛ فهناك السعادة الحقيقية وهناك الزائفة، وثمة سعادة كاملة للكُمّل وسعادة ناقصة على قدر أهلها. والسعادة الكاملة والقصوى عند الفارابي هي التحقق الكامل بالمعرفة الكاملة الحقة بالوجود الأعلى الحق. فهي تابعة للحق والحقيقة والتحقق أي الالتزام بهما باطناً وظاهراً. فلا سعادة بلا معرفة بمصدر الوجود الذي منه المبتدا وإليه المنتهى، ولا كمال إلا في مرقاة التقرب إليه بالتعرف إليه والتقرب منه والامتثال لمثله وحكمه، والغوص في أسراره وتعاليمه. ولا سبيل إلى ذلك إلا بتصفية الروح من كوادرها، وتخلية الذهن من الصغائر والسفاسف، والإقبال على عظائم الأمور؛ وأولها التفكر في أعظم معلوم. وقد اعتقد

---

(٩) من هؤلاء: علي عبد الواحد وافي، **المدينة الفاضلة للفارابي** (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، [د. ت.])، ص٥ ـ ١٨؛ عاتي، المصدر نفسه، الفصل الثالث: «النفس الإنسانية»، ص٩٩ ـ ١٢٣، وسعيد زايد، **الفارابي ٢٥٩ ـ ٣٣٩هـ**، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص٨٩ ـ ٩١ وما بعدها.

الفلاسفة المتصوفة من أمثال الفارابي أن كثرة التفكر وتثبيت الذهن في هذه الجهة يؤدي إلى الرقي الروحي وركوب المعراج الغيبي[١٠].

والظاهر المشهور أن الفارابي قد تابع أفلاطون في رسم غاية النفوس وتحديدها بالسعادة، لكن من الواضح أيضاً أن الفارابي قد شحن هذا المفهوم بطاقة تصوفية مفعمة تميزت بها سيرته وحياته، وقد تكلموا في مصادرها ودلالتها بما لا موضع له هنا[١١]. فالسعادة تكون في التسامي عن مطالب البدن الطيني وظلاميته التي تتمثل في الشهوات الرخيصة ولو كانت مباحة؛ والاتجاه نحو مقام روحي خالص، أو على الأقل تسيطر فيه الروح وخصائصها على الجسد ومنازعه. ويتميز الفيلسوف عن الصوفي الإشراقي في اعتباره أن من معضدات هذه الرياضة الروحية استعمال العقل واكتساب الحكمة، فيجتمع في النفس استقامة عقلية واجتهاد نفساني يصقلها ويسمو بها إلى مقامات الكائنات العلوية اللطيفة التي هي عند الفارابي أرواح خالصة، وفي هذا يتبدى موضع «الفضيلة» وطريقة اكتسابها.

فالفضيلة هي شرط السعادة وسبيلها، فلا تسعد النفس ولا الدولة إلا بالتحلي بالفضيلة. والفضيلة «صفة» سببية تنتج عنها «أفعال» تقوم على المُثل من العدل والصدق والخير، كما أن «السعادة» هيئة نتيجية تقوم بمن سار على الطريقة الفاضلة. والفضيلة تدركها الفِطَر إذا صفت من الأكدار، وهي على قدر حال النفس وحال الاجتماع: استعداداً وهيئةً وسلوكاً. فالفطر الفاضلة ـ أي ذات الاستعدادات الخيرة ـ تكتسب هيئات فاضلة وتسلك سبلاً فاضلة، والأمر بعكسه، وعلى متصل أو مدرج الأخلاق وبين طرفي «الفضيلة» و«الرذيلة» تتبدى أحوال خليطة. والفضيلة لدى الفارابي معرفة واستقامة، أي علم وعمل. والمعرفة الفاضلة هي المتعلقة بالسامي من الوجود والحياة، والعمل الفاضل هو ما كان على مثالها؛ أي متقيداً بالوحي والحكمة، كما يتضح من خصائص «العضو الرئيس» عند الفارابي.

---

(١٠) قارن هذا بمفهوم «السعادة» في ظل الفكر المادي الغربي الحديث، في: عبد الوهاب المسيري، **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته** (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص٤٥.

(١١) الفارابي، **السياسة المدنية**، ص٢، وعاتي، المصدر نفسه، ص٢١٢ ـ ٢١٥. وهو يكثر من الإشارات على تميز وتمايز فكر الفارابي عن كل من أفلاطون وأرسطو في مواضع عديدة.

يؤصل الفارابي بهذا المفهوم الجد خطير «السعادة السياسية». والسعادة السياسية فرع عن السعادة الإنسانية والحضارية، فالكيان السياسي ـ كما تقدّم ـ لا يقوم برئيسه وحده، بقدر ما يمثله الرئيس وأعوانه ويعبّرون عن حالته العامة. وما لم يسعد سائر الأعضاء بمقاماتهم في المجتمع ومكانهم منه فلا معنى لحكمة العضو الرئيس ولا قيمة لمعارفه العالية، ولا وزن لمهارات أعوانه. كما أن «السعادة السياسية» ليست أحلاماً يصورها الشعراء، ولا شعاراتٍ تروجها الدعايات السياسية، بل هي لدى الفارابي: هيئات وسياسات وسلوكيات عامة، تأتلف في منظومة متكاملة، بحيث تنقص سعادة الناس وتزيد إحباطاتهم وأحزانهم بقدر ما تتخلف هذه السياسات. وغني عن البيان أن هذا باب أمسى مهجوراً في الدرس السياسي المعاصر بلا مبرر.

(٤) الرئيس والرئاسة

الرئيس أو العضو الرئيس عند الفارابي كالرأس للجسد، والروح للبدن، والأساس للبنيان على ما درج وتعارف عليه التراث السياسي ـ وبالأخص التراث الإسلامي ـ قبل بروز الحقبة الليبرالية الراهنة. فقد كان ثمة مُسلّمة أن السياسة بالسائس، والدولة بقائدها، وأنه متى صلح الرأس صلح الجسد كله، والأمر بعكسه، بينما اليوم يسود رأيٌ أن السياسة بالشعوب والقوى غير الرئاسية بالأساس، وأن السلطة في النظم الديمقراطية أقرب إلى التهميش.

ومن ثَمّ فالعضو الرئيس عند الفارابي هو أول تعيّنات نظريته في الحياة السياسية: الرئيس الفاضل الساعي إلى نيل السعادة الخاصة به والعامة على المجتمع، يقطُر مجتمعه من ورائه ويهديه إلى سواء السبيل، ويقوده في دولة فاضلة قوامها الحكمة والعدل والصدق والخير. وإنما ضلت الأمم وفسقت وبدلت نعمة الله كفراً وجرى عليها قانون الاختلال حين وُسِّد الأمر إلى غير أهله: إلى رؤوس جُهَّال وفسّاق وضُلَّال، فكانت الدول الجاهلية والفاسقة والضالة وسائر أصناف الدول غير الفاضلة كما يصورها الفيلسوف.

والرئيس الفاضل إما أن يكون نبيّاً يوحى إليه من الذات الإلهية العلية، أو حكيماً راشداً على منهاج النبوة ومثالها[١٢]. وهذا هو الكمال في الدولة،

---

(١٢) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، قدّم له وعلّق عليه ألبير =

ولا شك في أن النقص مصيبٌ سائر حالاتها وأشكالها، إلا أن السداد والصواب إنما يكون في المقاربة من هذا الأصل الأول. والرئيس مؤسِّس للدولة ومدير لعجلة الحياة فيها، وله شروطه الواجبة، وخصائصه الرئيسة، ومهامه ووظائفه، وعلومه وأعماله. واختياره ووجوده واجب بالعقل، وقائم على معايير يعرفها أهل العلم والخبرة. كل هذا أجمله الفارابي في عبارات وجيزة جمع فيها بين كثير من خلاصات الفقهاء والحكماء والخبراء، ومجملاً لنظرية خاصة متكاملة.

فالرئاسة منصب يشغله الأحق به، المتحلي بشروطه، الأجدر والأقدر على البناء والتسيير والتوجيه والتقويم. وهي بذلك موزعة بين أفضل المناسبين لها؛ ومن ثَم فهي «مؤسسة» في قلبها «فرد» رمز للوحدة واجتماع الكلمة وفصل الخطاب. وإذا كان الرئيس هو أعلى قمة الهرم، فإن مِن حوله مَن يحوزون الدرجات العلا القريبة منه، من العلماء والحكماء والخبراء، أعواناً ومشيرين، لهم من شروطه قدر ومن خصائصه نصيب، يجمعه وإياهم فطرة رئاسية، وقدرة قيادية. **ومن ثَم فالرئاسة منصب ومؤسسة ووظيفة.**

والرئاسة ـ وإن قابلت الخدمة عند الفارابي من وجهٍ ـ تمثل هي نفسها خدمةً ووظيفة من وجه آخر؛ إذ هي في حقيقتها امتثال للمثال المشروع (الشريعة)، وهي وسيلة لغايات معلومة (الخير والسعادة)، والتزام بقيم حاكمة (الفضيلة والعدل). ومن ثَمّ فالرئاسة ليست اتباعاً لأهواء الرؤساء الحكماء، بل إن شرط الحكمة الأساسي هو نبذ الأهواء لصالح سيادة المثال والناموس؛ من الشرع أو العقل أو كليهما. ومن ثَمّ فالرئاسة رئاستان، والرؤساء صنفان: فاضلون على المنهاج سائرون، وجاهليون عن الصراط ناكبون، وعليه تفترق الدول وتتمايز السياسات على نحو ما سلفت الإشارة.

(٥) الآراء

استعمل الفارابي تعبير «آراء» التي مفردها «رأي»، بمعنى «رؤى». فالرأي هنا هو التصور والإدراك للأمور لا الموقف منها كما قد يوحي به

= نصري نادر، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٨)، ص١٢٠ ـ ١٢١، وعاتي، المصدر نفسه، ص٢٥٤ ـ ٢٥٥.

تعبير «آراء». ومن ثَمّ فهو يبني نصه المركزي، **آراء أهل المدينة الفاضلة** على استعراض لتصورات الناس عن الدولة وما تصلح به وما يفسدها، وأصول هذه التصورات، وتقويمه لها بناء على تصوره الخاص. ومن ثَمّ فالفارابي - شأنه شأن أكثر فلاسفة الماضي - يقيم فلسفته على «عالم الأفكار» كما يسميه مالك بن نبي(١٣)، ويرى أن أصول السلوك وجذور الأوضاع الحياتية وأساسات الواقع المعيش تكمن في النماذج والأنساق المعرفية الحضارية كما يؤسس لذلك مفكرون معاصرون(١٤).

إن عنونة الفارابي لكتابه بـ«الآراء» وقسمته الملة بين الآراء والأفعال، يعني أن مجال «الفكر السياسي ونظرياته» يقع من مجالي النظم السياسية (ومكوناتها وعملياتها) والعلاقات الدولية (وتفاعلاتها)، موقع الأساس اللازم غير المنفك، وهو مفتاح الفهم، وأداة التسيير، ووسيلة التقويم والإصلاح. وهذا بمثابة دعوة لإعادة الاعتبار للفكر والعمل الفكري - بعقائده ونواميسه ومقاصده وقيمه - في بنية العلم والمعرفة السياسية من جهة وفي تقويم المسارات الواقعية وترشيدها من جهة أخرى. وهذا منزع ومشترك تراثي ساد الجزء الأكبر من مسيرة المعرفة الإنسانية لم يكد يخالفه إلا العدد القليل، إلى أن ظهرت الفلسفة الوضعية التي رأت أن الحق في الواقع والحركة فقط لا في الوحي (المرحلة اللاهوتية) ولا في العقل والفكرة (المرحلة الميتافيزيقية) على نحو ما صور أوغست كونت المسألة في دراساته الفلسفية(١٥).

وفي ما يأتي نستعرض عناصر النظرية العامة للوجود السياسي ومظاهره ومكوناته الأساسية في رؤية الفارابي الفيلسوف.

---

(١٣) مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٦)، وأبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، تحقيق وتقديم وتعليق محسن مهدي، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٩١)، ص٤٤ - ٤٥.

(١٤) من أمثال د. حامد ربيع ود. عبد الوهاب المسيري ود. منى أبو الفضل، د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح، ود. علي جمعة، د. نصر عارف، د. مصطفى منجود، د. السيد عمر، د. أماني صالح، د. إبراهيم البيومي غانم، د. هبة رؤوف، وغيرهم ممن يبدون بمثابة تيار أو مدرسة فكرية وعلمية يمكن أن تندرج تحت عنوان مدرسة «المنظور الحضاري الإسلامي في العلوم السياسية».

(١٥) بيار ماشيري، كونت: **الفلسفة والعلوم** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).

ثانياً: من الوجود الكوني والإنساني إلى الوجود السياسي

برز مفهوم «رؤية العالم» ترجمة عن عبارة (weltanschauung) الألمانية التي ترجمت في الإنكليزية إلى (world view) أو (world outlook) لتعبر عن الإدراك الكلي للعالم، أو الإطار الفكري والعقدي الذي من خلاله يفهم المرء العالم من حوله ويتعاطى مع ثوابته ومتغيراته. وقد استعملها الأنثروبولوجيون الثقافيون ـ من أمثال ديلتاي ـ في النصف الثاني من القرن العشرين (م)؛ لوصف الخلفية المعرفية الكلية لدى الأقوام والأمم غير الغربية، التي يمكن أن يُعزى إليها اتفاق هذه الأقوام أو اختلافاتها مع الحداثة الغربية؛ ومن ثَم أخذت مسحة استشراقية استعمارية أو استعلائية. ولا شك في أن التحوّل الرئيس الذي مرّ به العالم الغربي منذ ما سمي بالنهضة والإحياء فالتنوير فالحداثة إنما يقع هذا التحوّل ضمن رؤية الغرب للعالم وما ترتب على تغير هذه الرؤية من تطورات كبرى، لا تزال محاولات استتباع الآخرين غير الغربيين ـ ولا سيما المسلمين ـ فيها تجري على قدم وساق.

تفاعلت التغيرات المتعلقة بالنظرة إلى الكنيسة ومن ورائها الدين والغيب بعامة مع النقلات والقفزات التي أنجزتها الطريقة التجريبية في علوم الطبيعة والكيمياء والأحياء في أوروبا منذ القرن السادس عشر (م)، إلى نزوع متصاعد لإعادة ترتيب «رؤية العالم» من منظور فلاسفة العلوم الطبيعية، هذا المنظور الذي لم يكن سوى النقيض للرؤية التي كرستها الكنيسة وتدينها المتعسف وحملت الناس عليها باسم الدين قروناً كثيرة. فباتت السمة الأساسية ـ التي تقوم مقام الشرط الضروري ـ في رؤية الغرب للعالم هي «اللادينية» وذلك ـ للأسف ـ باسم «العلم» وأدغم أولها (اللادينية) في ثانيها (العلمية) وأجملت في مفهوم «العلمانية»: أي الإيمان إما بالعالَم أو بالعِلم المأخوذ من العالَم (المادي) في مقابل الإيمان الديني. لقد كان هذا شيئاً غريباً ومحدثاً تماماً بالنسبة إلى القدماء: فلاسفة وغير فلاسفة، مسلمين وغير مسلمين[١٦].

---

(١٦) انظر: المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ج ٢، الفصل السابع: «الإمبريالية وعلمنة العالم»، ص١٨١ ـ ٢٢٩، حيث يستعرض رؤى العالم المعاصر في ظل مقولات النظام العالمي =

لكن «رؤية العالَم» عند الفارابي إنما هي نسخة من رؤى العالم التي كان يستسيغها القدماء. وقد تميزت رؤيته بالجمع بين أسس وعناصر من النسق المعرفي والعقدي الإسلامي الذي جاءت به الرسالة المحمدية وبين عناصر من الرؤية التي استعارها الفلاسفة المشّاؤون في حضارتنا من فلاسفة اليونان وبالأخص أفلاطون وأرسطو، ومحاولة التوفيق بين الجانبين. والفارابي الذي لم يكن سلفياً ولا أصولياً ـ بالمعنى الذي تقدّم بيانه ـ يبدو ـ ظاهرياً في هذه النقطة ـ يونانياً أكثر منه إسلامياً؛ فالطريقة والأسلوب وكثير من المضمون مشهور عن فلاسفة اليونان أكثر مما هو مشتق من القرآن الكريم أو السنة النبوية، ولكن بدت من الفارابي في كتاب الآراء إشارات قليلة، وفي كتابات أخرى مساحات أوسع من تعبيرات إسلامية عن: الإله الواحد سبحانه، والملائكة، والتوحيد، والتدبير الإلهي، والتشريع والنبوة[١٧].

وكما سبق، فمفهوم «العالَم» عند الفارابي أدنى من مفهوم «الوجود». فمفهوم «الوجود» ـ عنده ـ مشتمل على الإله تعالى ومخلوقاته. ومفهوم «العالَم» أنه ساحة الأجسام من النفوس الأرضية والمادة والصور أو الأعراض، والعالَم هو عالَم الأرض: «والأجسام ستة أجناس: الجسم السماوي والحيوان الناطق والحيوان غير الناطق والنبات والجسم المعدني والإسطقسات الأربع. والجملة المجتمعة من هذه الأجناس الستة من الأجسام هي العالم». . ولهذا فإن رؤية العالم بمفهومنا يليق بها مفهوم «رؤية الوجود» بالنسبة إلى الفارابي.

وللوجود عنده مبادئ أو أصول كبرى تندرج تحتها سائر الأجناس والأنواع والأفراد. وهي متراتبة وجوداً وقيمةً؛ فأولها أعلاها وهو الله تعالى، ومنه جاء سائر الخلق: السماويين ممن سماهم: الثواني والعقل

= الجديد ونهاية التاريخ الفوكويامية، وصدام الحضارات الهانتنغتوني، وما بعد الحداثة. انظر أيضاً: كافين رايلي، الغرب والعالم: تاريخ الحضارات من خلال موضوعات، ترجمة عبد الوهاب المسيري وهدى عبد السميع حجازي؛ مراجعة فؤاد زكريا، عالم المعرفة؛ ٩٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ص٥ ـ ٢٢.

(١٧) وممن حرص على بيان هذا لدى الفارابي والدفاع عن إسلاميته. انظر: عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية: نموذج الفارابي.

الفعال والأفلاك، والأرضيين من النفوس الناطقة وغير الناطقة كالنبات والمعادن والعناصر الأربعة الأساسية (التراب والماء والهواء والنار): «فالأول هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الإله، وهو السبب القريب لوجود الثواني ولوجود العقل الفعال». «والثواني هي التي ينبغي أن يقال فيها الروحانيون والملائكة وأشباه ذلك». «والعقل الفعال هو الذي ينبغي أن يقال إنه الروح الأمين وروح القدس، ويسمى بأشباه هذين من الأسماء، ورتبته تسمى الملكوت وأشباه ذلك من الأسماء». وبعد هذا التراتب الكوني، فثمة غيب وشهادة، وثمة تواصل قوي بين العالمَيْن، وبين الإنسان وسائر هذه المكونات.

وإذا كان أساس رؤية العالم بالمفهوم الحديث هو تصور ماهية الإنسان وخصائصه وموقعه من الوجود المحيط به، وأن الشائع عن الرؤية الدينية أنها تدور حول «الإله»: وجود ذاته، وثبوت صفاته، وموقع سائر الكائنات منه سبحانه على سبيل أنهم مخلوقاته وعبيده وتحت سلطانه، فالحقيقة أن هذا كان هو المدخل المعتاد في عرض التصور الإسلامي ولا سيما في مواجهة التصورات والعقائد الأخرى، إلى أن اقتضت أسئلة العصر الراهن وسماته إبراز المدخل الآخر وتسليط ضوء أكثف على موقع الإنسان من الله (ﷻ) والكون والحياة. وقد كان الفارابي وسطاً بين المدخلين.

وفي هذا الجانب يقول د. عبد المجيد النجار: «فالأنماط السياسية والاجتماعية والاقتصادية ليست إلا ضروباً لمعالجة الحياة الإنسانية كي ترتقي هذه الحياة نحو ما يحقق الخير والسعادة للإنسان، وكل ذلك متوقف على تصور لحقيقة هذا الكائن المراد ترقية حياته، وعلى تصور للغاية التي ينتهي إليها وجوده. ولقد آلت مذاهب كثيرة إلى الفشل حينما بُنيت على تصور للإنسان مغاير لحقيقته، كتلك التي حسبته بعداً روحيّاً ليست المادة فيه إلا عرضاً منقوصاً عالقاً به، أو تلك التي حسبته بعداً ماديّاً صرفاً ليس وراءه من أشواق روحية متجاوزة للمادة، فكان مآل الأولى قعوداً عن عمارة الكون واستثماره بسبب الانشغال بتخليص الروح من عالم المادة، وهو ما سقطت فيه المذاهب الإشراقية الصوفية، وكان مآل الثانية عوداً على الإنسان نفسه بالظلم والقهر والسحق، كما بدا في حركة الاستعمار منذ قرون، وكما ينذر اليوم بدمار للبشرية بفعل التجميع المهول للأسلحة المدمرة، وليس ذلك إلا

بسبب التفسير المادي للإنسان مما ولّد التكالب على الرفاه، والأنانية في الاستبداد به»[18].

فرؤية العالم عند الفارابي يقع «الإنسان» في قمة هرمها ومركزها، وهي فرع عن «رؤية الوجود» التي يستوي «الإله الواحد الأحد» على عرشها، ومنه تأتي سائر عناصرها ومفرداتها. وهو ـ من ثم ومن هذا الوجه تحديداً ـ يُصور الرؤية الإسلامية التي عمت كلاً من مفكري الإسلام القدماء (الإله سيّد الكون) والمحدثين (الإنسان مسوَّدٌ في الأرض بأمر الله)؛ من حيث موقع «الإنسان» من العالَم ومن الوجود ومن ربّ العالمين[19].

فالفارابي بنى جزءاً كبيراً من تصوّره للوجود عبر تقريرات لا يصح إدراكها إلا بالمباشرة أو الوحي كما قرر هو في مواضع من كتبه، وليست مما يستنتجه العقل أو يستدل عليه بغير كليات موحى بها. ومع ذلك لم يتابع الفارابي فيها الوحي من قرآن ولا سنة ولا حتى ما ورد عن شرائع الأولين. من هنا كان الإله هو الأول الذي لا يُدرك ولا يفيض على خلقه بالهداية ولا غيرها، إنما يفعل ذلك مخلوق منبثق منه بالتسلسل يدعى «العقل الفعال» وصفه بأنه «روح القدس» أو «الروح الأمين»، وأنه للعقل الإنساني بمثابة الشمس للبصر. وعلى الإنسان أن يتقرب منه حتى يصير إلـهياً مثل هذا العقل الفعال. يقول:

«ومنزلة العقل الفعال من الإنسان منزلة الشمس من البصر، فكما أن

---

(١٨) انظر مقدمة عبد المجيد النجار لكتاب: أبو الحسين القاسم بن محمد بن المفضّل الراغب الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين: الإنسان وجوداً وقيمة وغاية**، تقديم وتحقيق عبد المجيد النجار (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، ص٩. ويقارن د. النجار هذا بصيحات غربية محذرة من أثر هذا المذهب المتجاوز لحقيقة الإنسان ـ دون استيعاب ـ في الحضارة والمستقبل، فيشير إلى ما كتبه ألكسيس كارليل في كتابه الشهير **الإنسان ذلك المجهول**، ورالف بارتون بري (Ralph Barton Perry) في كتابه **إنسانية الإنسان** وما كتبه رينيه دوبو في كتابه أيضاً **إنسانية الإنسان**، وما كتبه برتراند راسل في كتابه **هل للإنسان مستقبل؟** (ص١٠).

(١٩) وإذا كانت هذه النقطة مما يدل على إسلامية رؤية الفارابي وانتمائه إلى عموم التصور الإسلامي، فجدير بالذكر أنه من ناحية أخرى غلب عليه في ذلك المقام أسلوبُ الفلاسفة العقلي ظاهريّاً، ولكنه في الحقيقة محض متابعة لمقالات اليونانيين عن الإله والملأ الأعلى، وهي في أغلبها رجم بالغيب، يعجب المرء ويندهش أن تأتي ترهاتها من هذه العقليات التي أبدعت الطريقة المنطقية وأعلت من سلطان البرهان بصورة غير مسبوقة!!

الشمس تعطي البصر الضوء، فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصراً بالفعل بعد أن كان مبصراً بالقوة، وبذلك الضوء يبصر الشمس نفسها التي هي السبب في أن أبصر بالفعل، وبالضوء أيضاً تصير الألوان التي هي مرئية بالقوة مرئية بالفعل، ويصير البصر الذي هو بالقوة بصراً بالفعل. كذلك العقل الفعال يفيد الإنسان شيئاً يرسمه في قوته الناطقة، منزلة ذلك الشيء من النفس الناطقة منزلة الضوء من البصر. فبذلك الشيء تعقل النفس الناطقة العقل الفعال، وبه تصير الأشياء التي هي معقولة بالقوة معقولة بالفعل. وبه يصير الإنسان الذي هو عقل بالقوة عقلاً بالفعل. والكمال إلى أن يصير في قرب من رتبة العقل الفعال، فيصير عقلاً بذاته بعد أن لم يكن كذلك، ومعقولاً بذاته بعد أن لم يكن كذلك، ويصير إلهيّاً بعد أن كان هيولانيّاً، فهذا هو فعل العقل الفعال، ولهذا سمي العقل الفعال».

وبهذا حشا الفارابي رؤيته للوجود وصياغتها بكثير مما ليس إسلاميّاً، بل مما هو ضد إسلامي، وذلك حين قرر وكرّر مقولات أساسية من هذا القبيل المشار إليه، وأدرجها ضمن بنيانه المنطقي، ثم راح يبني على هذه المغالطات الكبيرة، فاستجلب كثيراً من النقد والهجوم الذي وصل إلى حدّ القول إن فلسفته عن الوجود تنطوي على كثير من العقائد المفتراة بغير سلطان من جهة، والمناقضة للتنزيل الموحى به من جهة أخرى. لقد أسهم ذلك في إسدال كثير من السُّتر دون محاولات الاستفادة من فلسفة الفارابي السياسية أو الاجتماعية بوجه عام، ولا سيما الاستفادة من طريقته المنطقية المرتبة. بيد أننا نشير هنا إلى أمرين مهمين:

- **أولهما** أن ترهات الرؤية الوجودية للفارابي واضحة، وأوضح منها أنه يبدو فيها مقلداً تابعاً محضاً على غير ما يدعو إليه منطقه. كما أنه يخفف من وقعها في كتابات أخرى مثل **فصوص الحكم** التي يبدو فيها إسلامياً متصوفاً. وعامةً، يسهل التمييز بين هذا الجانب وما عداه.

- **ثانيهما** أن الباحث لم يجد لهذه الترهات أثراً واضحاً أو كبيراً في الرؤية السياسية التي تشكل القسم الثاني من **آراء أهل المدينة الفاضلة**، اللهم إلا في شيء من علاقة الرئيس بأتباعه والمواطنين وما يمكن أن يشبه بفيض سياسي كالفيض الوجودي. وهذا وإن كان يشكل فجوة منهجية عند الفارابي: أن رؤيته للعالم لم تفعل بكليتها في التطبيق على المجال

السياسي، واحتمالاً للدلالة على الانفصال بين العقيدة والسياسة عند الفارابي على نحو ما سنناقشه تالياً، فإنه من الناحية المضمونية أتاح لنا إمكان استفادة رؤية سياسية تُنسب إلى عموم التصوّر الإسلامي، ويمكن تسكينها في أحد مربعات البنية التراثية.

ومن دون الاستغراق في مناقشة أصالة رؤية الوجود والعالم عند فلاسفة الحضارة الإسلامية ومثالهم الفارابي، نقرر المتعلق منها برؤية عالم السياسة والدولة والعلاقات السياسية على النحو الآتي الذي تتبدى فيه المتتاليات المنطقية كما هي طريقة الفلاسفة المنطقيين:

١ ـ الوجود العام متراتب متدرج متواصل، من حيث القدرات والوظائف. وكذا الوجود السياسي: أهمه رأسه (العضو الرئيس) الأفضل والأكبر مسؤولية، ثم تتلوه المراتب والكفاءات والمهام: الرؤساء الثانويون، فالخدميون.

٢ ـ الوجود والموجودات لها حالتان: ما بالقوة وما بالفعل. والموجود بالقوة هو المتصورات التي ليس لها كيان مادي. وهي في السماء الكائنات السماوية الرفيعة، وفي أرض واقعنا وواقع أرضنا هي الأفكار والمعنويات: قدرات عقلية وهيئات نفسانية ومعارف ومشاعر. والموجود بالفعل هو الأشخاص والأشياء والأحداث. والمتحقق من هذا هو «الواقع» البشري، والممكن هو سقفه الذي يراعيه الذهن.

٣ ـ الوجود السياسي فرع من الاجتماع الإنساني الذي هو بدوره جماع التقاء «الناس». والناس هم مجموع أفراد جنس «الإنسان». والإنسان مادة ونفس، والعبرة في فكره وسلوكه بنفسه لا برسمه. ومن ثَم فعلة الوجود السياسي وخصائصه الموضوعية وأحواله القيمية إنما مرجعها إلى «نفس الإنسان»: قوةً (ممكناتها واستعداداتها) وفعلاً (واقعها وسلوكها). ففي قلب عالم السياسة يقع عالم الأشخاص، ويحرك الأشخاص عالم من الأفكار والرؤى والمفاهيم.

بإيجاز شديد، يمكن القول إن الفارابي يؤصل لمفهوم نظري منظري فريد هو مفهوم «إنسان السياسة» و«إنسان الدولة»، الذي منه تتشكل الدولة ومؤسساتها وعملياتها وعلاقاتها وتفاعلاتها، وتتجلى الظاهرة السياسية على شاكلته، فليس الأمر عند الفارابي أنه فقط: «كما تكونوا يولى عليكم»، بل كما تكونوا تتألف دولتكم، وتصطبغ بما يغلب على إنسانها من استعدادات

وهيئات ونزوعات وسلوكيات. ولا شك في أن هذا المدخل الذي يؤسس له الفيلسوف قابل لكثير من الاستفادة والتفعيل في الفكر السياسي العربي والإسلامي بل العالمي المعاصر، وأن تكون عمليات «أنسنة السياسة والسياسي» قائمة على هدى من فهم طبيعة «إنسان السياسة» ومقوماته وخصائصه، ومقاصده وغاياته الأصيلة والفطرية، وقيمه وأخلاقياته السامية النافعة، وقواه وقدراته واستعداداته، كل هذا قبل الشروع في ممارسة «سياسة الإنسان» بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير.

المطلب الثاني

صورة الواقع السياسي في نصّ الفارابي

كما سبق القول: يتأمل الفارابي في العالم (المعمورة) حوله فيلاحظ أنه يتألف من تكوينات كبرى، يتابعها في تسلسلها من الموسع إلى الأضيق ليصل إلى فكرة أن: الأمة هي وحدة بناء العالم، ثم إلى: أن الدولة (المدينة) هي وحدة بناء الأمة. وعند هذا الحد يتوقف الفارابي؛ فما تحت «الدولة» إنما هي كيانات غير كاملة. فالدولة هي وحدة النظر والتناول السياسي لدى الفيلسوف. ولهذا عنون بحثه بـ«أهل المدينة الفاضلة» أي الدولة.

ويتصوّر الفارابي المدينة أو الدولة كالجسم البشري، تتكون من أعضاء (أشخاص)، يستعملون خيراتها ومواردها (عالم الأشياء)، وتحكمهم آراء وتصوّرات (عالم الأفكار)، ولهم أحوال (فاضلة أو غير فاضلة)، وغايات (السعادة الحقيقية أو الموهومة). ولكنهم معرَّضون أو قابلون للتحول إلى غير هذا أو ضده، فتنحرف الدول عن الفضيلة. وهناك «عالم أشخاص الدولة» ينخرطون ضمن التصور العضوي المتكامل: رؤساء (حكام) وخادمون (محكومون)، ويشكلون مؤسسات القيادة والجندية. والحكم عملية لها أصولها وشروطها ومقاصدها ووسائلها: فطرة (استعداد أولي)، ورؤية للعالم أو تصور للوجود وحقائقه، ومعرفة بالشرعة السياسية المثلى، وإرادة للسعادة والكمال، وعمل والتزام بذلك. وأصناف الدول تكون فاضلة أو جاهلة، إنما تكون بآرائها ورؤاها لا بأشيائها ولا بأشخاصها.

عبارات الفارابي وفقرات نصه تدل على محاولة تصميم صورة كلية لنموذج سياسي يتردد بين الحاصل (الممكن) والواجب (المنشود)، وتطوير عدد من

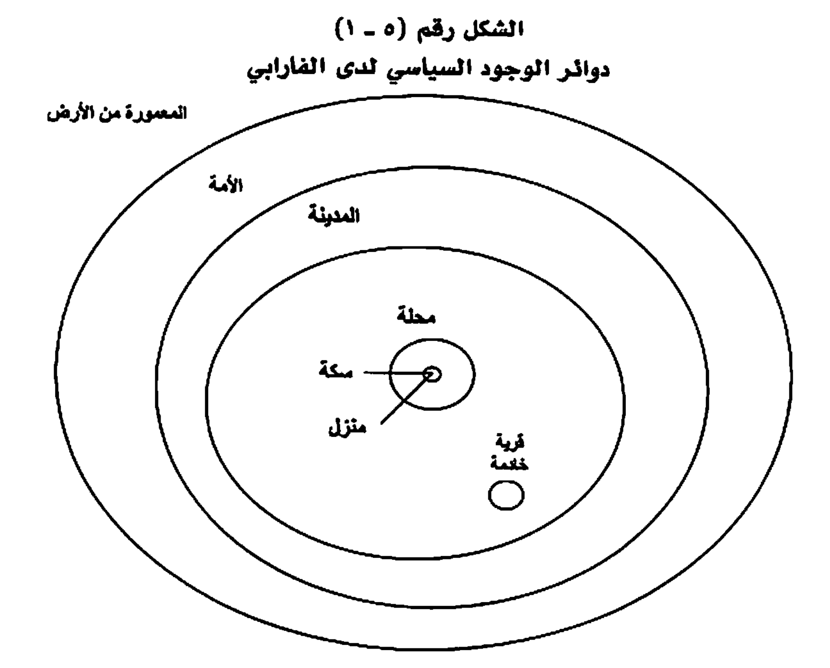
النماذج الجزئية التصويرية التي تقوم بدور مثالات المحاكاة واختزال عناصر من الظاهرة السياسية في عدد أقل من المفاهيم العامة والمجردة. فالصورة الكلية للعالَم السياسي تمتد بين الفرد «كل واحد من الناس»: ومفهومها الأبرز هو النفس والنفوس، وبين العالم الأرضي برمته (المعمورة من الأرض). ووسط هذا الخط تقع صغرى الاجتماعات الكاملة: المدينة/الدولة. فالمعمورة ثم الأمة ثم المدينة (الدولة) هي الأصناف الثلاثة للاجتماع الإنساني الذي يراه الفارابي «اجتماعاً كاملاً»؛ أي الذي ينال به الخير الأفضل والكمال الأقصى.

أولاً: من الاجتماع الكامل إلى نمذجة النظام وعلاقاته

و«الاجتماع الكامل» هو القادر على الاكتفاء بذاته ولو نسبيّاً... ومفهوم «الكمال» أساسي في الفلسفة النظرية عامةً وعند الفارابي خاصة كما سبق... وهو من شجرة مفاهيم «الغاية» إذا صحّ التعبير... تلك المفاهيم التي تمثل «معايير» قياسية، و«مقاصد عليا»، ومن أمثالها التي استعملها نص الفارابي مفاهيم: الفضيلة، السعادة، التمام، الصحة، الرئاسة، النهاية، الغاية، العلو، المرتبة والدرجة، النهائي ـ اللانهائي، المقصد الكلي، البلوغ، الإدراك، الوصول، الكل، التعالي، الحكمة، الخير...

الشكل رقم (٥ ـ ١)

دوائر الوجود السياسي لدى الفارابي



يبدأ نظر الفارابي إلى «السياسة» من تحديد «موقعها» الكوني وموضعها البشري. والدولة: اجتماع إنساني متشخّص وله من الكمال درجة وسطى: «ولهذا كثرت أشخاص الناس، فحلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية، فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة. والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى. فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة...»[٢٠]. فوحدة التحليل: (المدينة/الدولة)، ومستوى التحليل يتدرج بين «الأمة» ذات الخصوصية، والمعمورة الشاملة العامة. وفي هذا إلماح إلى منظور إنساني النـزعة عالمي الطابع، ذي تجريدية واضحة.

ولكن مفهوم «الاجتماع الكامل» ليس «الفاضل» بالضرورة، «فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة، لا باجتماع الذي هو أنقص منها... فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة، ...» والعكس بعكسه[٢١]. ومن ثَم فالكمال السياسي هنا ليس قيمياً بالضرورة بل هو بالأحرى واقعيّ بل ربما شكلي، يشير إلى الإمكانيات التي تمنحها الدولة لقاطنيها من التعاون والتبادل مع الآخرين بما يساعد الفرد على الترقي الذاتي ومن خلال الجماعية. فكمال الاجتماع هنا ليس في أنه يؤدي إلى الفضيلة ـ بالضرورة ـ بل في أنه إذا أدى إلى الفضيلة، أدى إليها في درجاتها العلا... لا مجرد الفضيلة السلبية التي يمكن أن ينالها فرد في خلوة أو مع صحبة ضئيلة.

ويمكن أيضاً أن نفهم من «الاجتماع الكامل» أنه لا يحتاج إلى أن يكون خادماً لما هو أعلى منه وإن فعل، فالدولة الفاضلة المتعاونة مع مثيلاتها تشكل «أمة فاضلة»، «فمعمورة فاضلة»، على ما صرّح به الفارابي[٢٢]...

---

(٢٠) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١١٧.

(٢١) المصدر نفسه، ص١١٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص١١٨. يلاحظ أهمية هذا المفهوم «المعمورة الفاضلة» ضمن عمليات البحث عن نظام عالمي جديد يمكّن لقيم الإنسان فيه وحقوقه العليا والأساسية من الحرية والأمن والعدل والتعاون السلمي... وغياب البعد الخلقي عن كثير من المطارحات والحوارات في هذا الصدد واستبدال البعد القانوني القضائي الجاف به.

لكن حياة الدولة وبقاءها ونماءها لا يقف شيءٌ من ذلك على ما تضفيه عليها الأمة الشاملة من عطائها... لأنها ـ أي الدولة ـ في نظر الفارابي خلية قادرة على الاستقلال. وهذا يذكّرنا بمفهوم «الدولة ـ القومية» المستقلة ذات السيادة ومقولات «الاكتفاء الذاتي» والسيادة والاستقلال السياسي التي سادت الفكر السياسي الأوروبي خاصة عبر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديْين، وإلى أن تحوّل الغربيون إلى القناعة بمفاهيم، مثل: «الاعتماد الدولي المتبادل» و«المعونات الدولية» خاصة منذ أزمة الكساد الكبير بين الحربيْن ثم «مشروع مارشال» الشهير عقب الحرب العالمية الثانية.

لكن الكمال القيمي يتعلق هنا بشيء آخر غير مجرد وجود «الدولة»؛ إنه يرتبط بـ«مقصدها»، ومقصد علاقات أهلها وتفاعلاتهم الداخلية والبينية. فبينما يبدأ تنظير الفارابي للدولة من خارجها الكلي (المعمورة) ومن جنس «الإنسان»، فإنه ينتقل من ذلك سريعاً إلى تحليل كيان الدولة الداخلي: فالدولة محل الاجتماع، والاجتماع للتعاون، والتعاون منشؤه «الحاجة الفِطرية».

و«التعاون» الاجتماعي والسياسي إنما هو بمقصده: إن خيراً فخير وفضيلة وسعادة وكمال، وإن شراً فشر ورذيلة وشقاء ونقص[٢٣]. والمقاصد عند الفارابي ليست هي المقاصد الشرعية المصطلح عليها بين الفقهاء، وإن كانت لا تصادمها بل يمكن تقريبهما بالتأويل القريب والسائغ. فمقاصد الفارابي قيمية عامة تتمثل في السعادة والخير الذي هو التقرب المعرفي والروحي من الله (ﷻ) والسمو إلى مقامات الملأ الأعلى.

ولكنْ ثمة ملحظ منهجيّ مهم في انتقال عدسة الفارابي من «الإنسان» ونظرته العميقة إليه، والمعمورة واتساعها، إلى «الدولة» أو المدينة: أنه اعتمد على مستخلص جغرافي عام، وعلى طريقة عقلية بسيطة في التفريع والتقسيم: فالأشياء إما كاملة أو غير كاملة، وإما كبرى أو وسطى أو صغرى، والمقاصد إما خير أو شر، والخير يلد الخير والأمر بعكسه، والأمور بمقاصدها... كلها أمور فطرية بسيطة يعتمد عليها هذا التنظير السياسي الفلسفي.

(٢٣) المصدر نفسه، ص١١٨.

ومن ناحية أخرى يمكن ملاحظة كيف يضيف الفارابي في تناولاته الدراسية آلية «استبعاد» غير المعنيّ أو غير المطلوب ضمن عمليات التصنيف ورسم الصورة، فيترك الاجتماعات الناقصة، ويغض الطرف عن الاجتماعات الكبرى والمتوسطة؛ لأنه يريد التركيز على وحدة تحليله: «الدولة»، كما يترك مؤقتاً أصناف الدولة غير الفاضلة كي يركز على «المدينة الفاضلة».

ولكن كيف يتم هذا التعاون داخل «الدولة»؟ وبين من؟

للإجابة عن هذا يعتمد الفارابي على أسلوب آخر شاع في تراث الفكر الإسلامي، وهو متماشٍ مع الأصول المرجعية (الكتاب والسُّنة) وهو أسلوب التشبيه و«ضرب الأمثال/ النماذج». يقول: «والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليها»[٢٤]. ومن الجدير بالملاحظة أن أسلوب «ضرب المثل» عند الفارابي يتعدى غايته المعروفة؛ من البيان والتوضيح والتنبيه على معانٍ لم تكن بوضوحها نفسه في الممثّل له. فالمثل عند الفيلسوف نموذج أو ما يسمى بالإنكليزية (model) (موديل)؛ أي تجريد مختصر لصورة الفكرة التي يريد التنظير لها[٢٥].

وتشبيه «الدولة» بالبدن ـ من ثَم ـ يمكن أن يوفر مدخلاً لتصوير النظام السياسي ومكوناته والعلاقات والتفاعلات التي تقع بين هذه المكونات: نظراً وتناولاً. ويتكون هذا النظام من[٢٦]:

١ ـ أعضاء متفاضلة الفِطَر (جمع فطرة) والقوى والهيئات والملكات.

٢ ـ عضو واحد رئيس هو القلب.

٣ ـ تراتب الأعضاء بالنسبة إلى العضو الرئيس.

٤ ـ أعضاء رئيسة وخادمة في تناوب من الرئيس حتى تصل إلى أعضاء

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص١١٨. ويلاحظ أن التمام غير الصحة، فالتمام هو الكمال على المعنى السابق، والصحة هي الفضيلة القاصدة إلى الخير تتميماً وحفظاً.

(٢٥) قارن بالنمذجة ونماذج التفسير المركبة لدى المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ج ٢، ص٤٤٤ ـ ٤٤٥.

(٢٦) الفارابي، المصدر نفسه، ص١١٨ ـ ١١٩.

خادمة لا رئاسة لها (الذين يَخدمون ولا يُخدمون، ويكونون في أدنى المراتب، ويكونون هم الأسفلين).

٥ ـ مقصد عام للمجتمع السياسي، ومقاصد متفرعة ومتولّدة.

٦ ـ تعاون بين الجميع لتحقيق مقاصد النظام[٢٧].

في تراتب هيراركي (تدريجي) للسلطات والمسؤوليات، فالرئيس يأمر ولا يُؤمر من أحد بل هو يتبع الناموس (القانون) ويمثل في ذلك قدوةً ومثلاً يُحتذى، ومَن دونه يطيعه من جهة ويأمر غيره من جهة أخرى. . . وهكذا إلى أن نصل إلى منفذيْن لا أمر لهم على أحد[٢٨].

وبصورة ربما كانت أفضل من ابن خلدون الذي سيرد تشبيهه أعمار الدول بأعمار البشر وأجيالهم، لا ينسى الفارابي ـ بعد هذا التشبيه وما أدى إليه من تصور وتصوير ـ أن ينبّه إلى الفارق بين المشبّه والمشبه به، بين البدن والنظام السياسي للدولة. فقوى أعضاء البدن وهيئاتها «طبيعية»، بينما هيئات وأعضاء الدولة وملكاتهم الفاعلة «ليست طبيعية بل إرادية»، نعم هم «مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة. . . غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطرة التي لهم وحدها، بل بالملكات الإرادية التي تحصل لهم؛ وهي الصناعات وما شاكلها»[٢٩].

ومن ثَم فالفارق الأساس بين المجتمع البشري والجسم الحيواني أن الأول يدخل فيه عنصر الإرادة، وعنصر الكسب، فيصير مجتمعاً طبيعياً في أصله، صناعياً كسبياً في نموه وحركته وتطوره، لكن هذا النظر من الفارابي إلى «الدولة» ومجتمعها السياسي يمكن أن يثير عدداً من الإشكالات التي ترد

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص١١٩.

(٢٨) ومن هذا المعنى يحاول بعض الدارسين نسبة الفارابي إلى الفكر السياسي الشيعي ونظرية الإمام المعصوم وولاية الفقيه، مثلما يحدث مع الأستاذ جمال الدين الأفغاني، انظر: علي المؤمن، **الفقه والسياسة: تطور الفقه السياسي الإسلامي حتى ظهور النظريات الحديثة** (بيروت: دار الهادي، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ولكن انظر تحليلاً فلسفياً معمقاً لفكر الفارابي من الدائرة الشيعية المعاصرة في: محمد خاتمي، **الدين والفكر في فخ الاستبداد**، تعريب واختصار وتعليق ثريا محمد علي وعلاء عبد العزيز السباعي (القاهرة: مكتبة الشروق، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).

(٢٩) الفارابي، المصدر نفسه، ص١١٩. وممن ينبه إلى هذا: عاتي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية: نموذج الفارابي**، ص٢٥٢.

على الطريقة الفلسفية في معالجة الشأن السياسي، ويمكن إجمالها في أمرين:

١ ـ التبسيط الشديد في تأصيل هيكل المجتمع السياسي، المنافي للتعقيد والتداخل الشديد الذي يتسم به الواقع السياسي. فقصر العلاقة السياسية على تراتبية هيراركية، وتفاضل فِطَر وملكات وصناعات؛ ومن ثَم قصْر التفاعلات على رئاسة طبقة لأخرى، وخدمة أو طاعة الأخيرة للأولى؛ أي علاقات قيادة وجندية،... هذا المنحى هو من السذاجة والبساطة بمكان بحيث يمكن القول إنه لم يقلْ شيئاً ذا بال. ويحتاج الأمر إلى تقدير معانٍ زائدة لمقولات الفيلسوف كي نستشف من ورائها ونستخرج من بطونها أقصى دلالاتها على «مكونات الواقع السياسي».

٢ ـ هذه الطريقة (النمذجية) للواقع السياسي استنباطية: تمضي على خلاف الطريقة الاستقرائية المعروفة عند غير الفلاسفة، والأقرب للتنظير للواقع السياسي. وهذه الطريقة الاستنباطية تحصر ـ بالضرورة ـ إمكانيات النظر والتنظير في حيز «الأصل» المقيس عليه أو المستنبط منه: (النموذج/ المثل). ومع ذلك فالفارابي لم يبذل جهداً كبيراً في استنطاق النموذج (المثل) العضوي وإمكاناته في إنتاج أفكار تفيد في تصوير الواقع السياسي بشكل تجريدي. فأعضاء البدن وعلاقاتها وتفاعلاتها لا تبدو بهذا التبسيط السطحي، فثمة علاقات اعتماد متبادل، وعطاء وأخذ وتكافل وتساند وصفتها أحاديث نبوية[٣٠] بالتواد والتراحم و«التداعي»؛ أي التأثير والتأثر، والتواصل والتآخي،... صفات تليق بالمعنى «العضوي» والخاصة «الحيوية»، فيها حياة وحركة وترابط عميق... وكذلك الوصف النبوي «البنياني» للمجتمع[٣١] بأنه كالبنيان مرصوص اللبنات يشد بعضه بعضاً، فعلاقة التشادّ يمكن أن تستوعب علاقات القيادة والزمالة والتكافؤ وما إليها.

فكيف يمكن تفسير هذا التبسيط الشديد في ظل العمق الشديد الذي يبدو عليه الفارابي في وصف النفس البشرية وإثبات فطرية الاجتماع الإنساني

---

(٣٠) إشارة إلى حديث: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى».

(٣١) إشارة إلى حديث: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً» وشبك بين أصابعه.

بالحاجة الطبيعية، وتكوّن المعمورة من اجتماعات كاملة وغير كاملة، فاضلة وغير فاضلة؟ الذي يبدو أن ذلك ناجم عن التأثر بالمدرسة اليونانية، وأثر التزام شروح أفلاطون في هذا الصدد. . . فالفارابي ذو وجهتين في المجال السياسي: وجهة أفلاطونية شكلت أسلوبه وكثيراً من أفكاره، ووجهة مكتسبة من معين الحضارة الإسلامية طعّم بها الأسلوب قليلاً، والأفكار بشكل أكبر.

ومن هنا نفهم اقتصاره على التراتب الوظيفي، والإلماح إلى اشتمال هذا التراتب على تفاضل قيمي حين يصف المراتب الأخيرة في سلّم الاجتماع السياسي بأدنى المراتب و«بالأسفلين»، وفيها مشابهة كبيرة بأفلاطون في جمهوريته، بينما نلمس الأثر الحضاري الإسلامي فيه في حرصه على نسبة الطبيعة إلى «الفطرة» ونسبة الفطرة إلى فاطر السماوات والأرض سبحانه، وكذلك في حرصه على الحديث عن «مقاصد المجتمع» التي يعدّ وجود المجتمع وحركته وسيلة لتحقيقها، اتساقاً مع مقاصد الدين[٣٢].

وهكذا يقدم الفارابي «أداة» مهمة ـ وإن كانت أولية ـ للإطلال على الواقع السياسي من نظارة «النموذج العضوي»، في مكوناته وعلاقاته وتفاعلاته ومنتوجاته: عضو رئيس وأعضاء متراتبون، وتراتب وتفاضل، وقيادة وجندية. . . نموذج قابل للتطوير ويلزمه مزيد من التعميق والتدقيق. . . لكنه بدا أشبه بضرب لِمَثل يهدف إلى إبراز مكانة «العضو الرئيس» بالأساس، ذلك العضو الذي غالباً ما يمثله الفيلسوف/الحكيم، المتعمق في بواطن الأمور النفسية والكونية والاجتماعية والسياسية، والذي عليه وعلى منهجه مدار سعادة المجتمع والدولة.

---

(٣٢) إن عناية الفارابي بعنصر «الإرادة» والملكات المكتسبة ـ وإن تقاطع فيها مع أفلاطون وأرسطو وما عنيا به من تربية الطبقات ـ إلا أنه يتقاطع بصورة أكبر مع الرؤية الإسلامية للتكليف العام للإنسان واستلزامه صحوة العقل وتحرر الإرادة، مع الإقرار بأن الله تعالى يفاضل بين حظوظ الناس من ذلك. وهذا على خلاف النظرة الغربية الحديثة التي تأثرت بمقولة ديكارت إن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس، ثم مقولات لوك وروسو التي انتهت إلى فكرة المساواة التامة بين المواطنين في تقرير وجهة الدولة ولو على المستوى النظري والرسمي دون الفعلي، تقديماً لفكرة «الديمقراطية» الشعبية والجمهورية على حقيقة «خصوصية الشأن السياسي».

ثانياً: دولة الرجل الفاضل أم النظام الفاضل أم المجتمع الفاضل؟

تلك هي الفكرة الأساسية للدولة الفارابية الفاضلة، إنها دولة «الرجل الفاضل» المتمثل بالفضيلة، والحاكم بها، والناقل لها إلى مجتمعه، ودولة «المجتمع الفاضل» المحب للفضيلة والمقبل عليها والملتزم بطاعة ممثلها. قد يبدو هذا الحاكم الحكيم في بعض الأحيان نبياً يوحى إليه... لكنه في كل الأحوال متصل بالملأ الأعلى إن إعطاء وهبيّاً، أو نوالاً كسبيّاً. إنها بإيجاز شديد: حقبة نبوية خاصة ودولة نبيّ وحواريين.

ومن ثَم لم يُعن الفارابي باستكمال خط التقسيم والتصنيف بتفصيل أحوال العلاقات السياسية وتفاعلاتها، والإمكانات الواسعة التي تشي بها نظريته، بقدر ما اتجه مباشرة إلى تناول العضو الرئيس الذي عليه مدار صلاح الدولة أو عدمه.

■ العضو الرئيس (الإمام أم الملك أم الفيلسوف؟)[٣٣]

في **«جمهوريته»** يحاول أفلاطون تبرير الحكم ووجود حاكم ومحكوم بناء على إقرار الطبيعة فيقول: «إن الحقيقة التي أقرتها الطبيعة هي أن المريض، سواء أكان غنياً أم فقيراً، ينبغي عليه أن ينتظر على باب الطبيب، وأن كل إنسان يحتاج إلى أن يكون محكوماً، يجب عليه أن ينتظر على باب القادر على الحكم»[٣٤]. فهل يحاكيه الفارابي؟

انطلاقاً من «النموذج العضوي» يطلق الفارابي على ممثل السلطة العليا في مدينته تعبير «الرئيس» أو «العضو الرئيس»؛ ويخصّص له مساحة واسعة تتكافأ مع ما تبدو عليه مكانة المُلك أو الإمامة في سائر مداخل التراث السياسي. وتماشياً مع مثله الجسدي هذا، يذهب الفارابي ليعدد خصائص لرئيس الدولة قياساً على ما يراه خصائص للقلب في البدن، يمكن إجمالها في أربع:

---

(٣٣) سماه الرئيس بدءاً من ص١٢١ فصاعداً، وقال: «وهو الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس لمعمورة من الأرض كلها» ص١٢٧، وعبّر عنه بالفيلسوف الحكيم أو النبي النذير في ص١٢٥، ووصفه بالملك في ص١٣٠.

(٣٤) ماريا لويزا برنيري، **المدينة الفاضلة عبر التاريخ**، ترجمة عطيات أبو السعود؛ مراجعة عبد الغفار مكاوي، عالم المعرفة؛ ٢٢٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧)، ص٣٢.

١ ـ (الكامل والأفضل): أكمل أجزاء المدينة في ما يخصه (في ذاته)، وله من كل ما شارك فيه غيره (من الأعضاء) أفضله، دونه قوم مرؤوسون منه، ويرأسون آخرين(٣٥).

٢ ـ (المؤسس السبب): ينبغي أن يكون هو أولاً (مؤسساً للمدينة) ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها.

٣ ـ (المربي والراعي الحافظ): وهو «السبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها، وإن اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله».

٤ ـ (القدوة: مقياس شرف الأفعال): فأفعال الأعضاء الأقرب إلى الرئيس شريفة، وبعضها أشرف من بعض حسب القرب منه، «إلى أن ينتهي إلى الأجزاء التي تقوم من الأفعال بأخسها»(٣٦).

ومن الجدير بالذكر أن مفهوم «خسة» الأفعال السياسية لدى الفارابي يعود: إما إلى خسة موضوعاتها في نظره (كجمع القمامة: ويشبهها بدور الأمعاء السفلي)، أو إلى قلة غناء هذه الأعمال (وضعف أهميتها)، أو أنها «سهلة جداً»(٣٧).

وفي هذا الصدد، وعلى خلاف ما غلب على أفلاطون(٣٨) من المهم أيضاً تأكيد ما سبق التنويه به من جمع الفارابي في تصميمه لبنية الدولة ومكوناتها بين عنصري: الطبيعي والصناعي، أو الخَلقي الطبعي والإرادي الكسبي، فرئيس المدينة الفاضلة مثلاً «ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق؛ لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدّاً لذلك، والثاني بالهيئة والملكة الإرادية».

---

(٣٥) الفارابي، المصدر نفسه، ص١٢٠.

(٣٦) المصدر نفسه، ص١٢١.

(٣٧) المصدر نفسه، ص١٢١.

(٣٨) لا يمايز أفلاطون بين الناس من كل وجه، فكما غلب عليه القول بطبيعانية اختيار الحاكم وقيام الدولة، تجده في مواضع يرفض اختيار الحكام أو الحراس «على أساس نسبهم أو ثروتهم ولكن على أساس الخصال التي تؤهلهم للقيام بمهمتهم»، ثم تكون معظم هذه الخصال طبيعية، ثم يراها ممكنة الاكتساب. وهذا المعنى الأخير يكاد يجمع عليه النظار والمفكرون، وإن عارضه التاريخ الملكي والفكر الأرستقراطي تاريخياً. انظر: برنيري، المصدر نفسه، ص٣٣.

وكما يشكو الفقيه من قلة اجتماع القوة والأمانة في الناس ليصلحوا لأمور السياسة والتدبير العام، يقرر الفارابي قلة اجتماع الفطرة والإرادة الرئاسية في أهل الدولة: «فليس كل صناعة يمكن أن يُرأس بها، بل أكثر الصنائع صنائع يُخدم بها في المدينة، وأكثر الفطر هي فطر الخدمة...»[٣٩]. وإذا كان الفارابي يجعل الوظيفة السياسية والعامة صناعة تستلزم مؤهلاتها، فإنه على خلاف الفقيه الذي يعلي فيها من أهمية العلم الشرعي لأهل الحكم والإدارة، يعلق تأهل الإنسان لمقام العضو الرئيس في المجتمع الفاضل على المعرفة الخاصة التي تقربه مما أسماه بالعقل الفعال؛ أي المعرفة العقلية القائمة على الرياضة الروحية.

فعقل الرئيس ينبغي أن يكون فوق العقول العادية (التي تمثل أولى رتب الإنسانية) وواسطة بينها وبين هذا العقل الفعال (روح القدس)، ويسمي هذا العقل المتوسط بين العقول المنفعلة والعقل الفعال بـ«العقل المستفاد»، «والمنفعل مادة المستفاد، والمستفاد مادة المنفعل»، حتى يكون هذا الإنسان «هو الذي يُوحى إليه. فيكون الله (ﷻ) يوحي إليه بتوسط «العقل الفعال» فإما أن يكون بالفيض على عقله «حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام»، وإما أن يكون «بما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات، بوجود يعقل فيه الإلهي. وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة... وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس»[٤٠].

لقد غلب الجانب المعرفي والعقلي على التصور الفلسفي للدولة ورجالها، حتى يمكن القول بأنها دولة العارفين، ودولة الترقي الذهني والتأملي[٤١].

وفي الإطار ذاته، ينتقل الفارابي من نموذج البدن إلى نموذج «الدولة»

---

(٣٩) الفارابي، المصدر نفسه، ص١٢٣.

(٤٠) المصدر نفسه، ص١٢٤ ـ ١٢٦.

(٤١) عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية: نموذج الفارابي ص٢٥٤ ـ ٢٥٥، ومصطفى سيد أحمد صقر، نظرية الدولة عند الفارابي: دراسة تحليلية تأصيلية لفلسفة الفارابي السياسية (المنصورة: مكتبة الجلاء الجديدة، ١٩٨٩)، ص٧٥ ـ ٧٧.

بعبارات التشبيه المتكررة: (وكما أن العضو الرئيس في البدن... وكما أن... كذلك الحال في المدينة)[42]. لكن الفارابي ينتقل بهذا التعميم نقلتين واسعتين:

ـ **إحداهما** هي مشابهة نظام الدولة بنظام الكون: «وتلك أيضاً حال الموجودات، فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها... إلى أن يقول... وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة: فإن أجزاءها كلها ينبغي أن تحتذي بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب»[43].

ـ والنقلة **الثانية**: تعميم ذلك على سائر المنظومات: «وكذلك كل جملة كانت أجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع، فإن لها رئيساً حاله من سائر الأجزاء هذه الحال»[44].

وهذه عبارة في حاجة إلى كثير من التوقف إزاءها: إذ تشير بوضوح إلى مفهوم «النظام» و«المنظومة» الذي يتألف من «أجزاء» بينها علاقات تآلف وانتظام وارتباط، ومصدر هذا الانتظام «الطبع» أو «الطبيعي» (الموصول بالإلهي أو بالملأ الأعلى). ومقولة الفارابي الأساسية في المنظومات أنها لا تخلو من «جزء» أو «عضو» رئيس يرأسُ ولا يُرأس، ويخدم من سائرها ولا يقف من غيره موقف الخدمة، وهو المؤسِّس لعلاقات المنظومة، وإن لم يكن ـ بالضرورة ـ الموجِد لأفرادها وذواتهم، وهو الموجّه إلى الرشاد، والعاصم من الضلال.

وهذه الرؤية التي تعبّر عن اعتقادٍ أساسٍ لدى الفارابي بانتظام الكون والوجود، ووجوب انتظام الحياة الإنسانية والاجتماعية على منوالها، واعتقاد آخر بأولية ومرجعية الطبيعي والإلهي بالنسبة إلى الإنساني والكسبي... والكلام في هذا الشأن كثير من حيث صلته بالمرجعية الإسلامية مقارنة بالفكر اليوناني، ومن حيث صلته بالفكر المنطقي الصوري في رؤية الأشياء ولا سيما الواقع الإنساني، لكننا نعني بها من حيث أثرها في رؤية الواقع السياسي مقارنة بنظريات «النظم» في العلوم السياسية.

---

(٤٢) الفارابي، المصدر نفسه، ص١٢٠ ـ ١٢١.

(٤٣) المصدر نفسه، ص١٢١ ـ ١٢٢.

(٤٤) المصدر نفسه، ص١٢١.

ومن الجدير بالذكر أن تلك الخصائص الذاتية المذكورة عالياً والمحددة لهوية رئيس الدولة الفاضلة (الكمال والقدوة والتأسيس والعقل) غير «الخصال العملية» اللازمة لحسن أدائه لعمله والتي تشابه فيها الفارابي جدّاً مع الفقهاء. فالرئاسة على الطريقة الفارابية لا تتحقق إلا «لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها»[45]. هذا مع ملاحظة استعمال الفقهاء مفهوم «الشروط» اللائق بالمقام القانوني بينما يستخدم الفارابي مفهوم «الخصال» المستقى من فلسفة الأخلاق والذي سيتحول إلى مفهوم مركزي ضمن المدخل الثالث (أدب النصيحة ونظرية الأخلاق السياسية). وهذه الخصال الاثنتا عشرة يمكن إجمالها في أربعة مستويات: البدن، العقل، النفس، الاتصال. فينبغي أن يكون:

١ ـ «تام الأعضاء» والحواس.

٢ ـ «جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له»، و«جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه»، و«جيد الفطنة، ذكياً»، و«محباً للعلم والاستفادة، منقاداً له».

٣ ـ معتدل المزاج «غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، متجنباً بالطبع للّعب»، «محباً للصدق وأهله، مبغضاً للكذب وأهله»، «كبير النفس، محباً للكرامة»، «الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده»، محباً للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهلهما»، قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يُفعل، جسوراً عليه».

٤ ـ «ثم أن يكون حسن العبارة، يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة»[46].

ولا شك في أن تلك المقومات الأولى للعضو الرئيس وإيصاله إلى مرتبة النبي أو على الأقل الفيلسوف الملهَم، ثم هذه الخصال والخصائص العزيزة واشتراطها مجتمعة كاملة في إنسان واحد، كل هذا مما يعزز مقولة

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص١٢٧؛ عاتي، المصدر نفسه، ص٢٥٨ ـ ٢٥٩، وصقر، المصدر نفسه، ص٧٧ ـ ٧٩.

(٤٦) الفارابي، المصدر نفسه، ص١٢٧ ـ ١٢٩.

«مثالية النظرية الفارابية»، وأن الفيلسوف يحلُم أكثر مما يمارس نظراً وتناولاً سياسيّاً جاداً ممكن التفعيل.

لكن الفارابي نفسه يشير إلى وعيه بهذه الناحية ويستصعب وجود هذا التصور في الواقع فيقول: «واجتماع هذه كلها في إنسان واحد عسر؛ فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد، والأقل من الناس»[٤٧]. وهذا استدراك مهم تبدو معه رؤية الفارابي مثالية واقعية.

ولقد لاحظنا أن الفقيه ـ أو بالأحرى الأصولي كالجويني ـ حين أراد الاقتراب بقواعده القانونية العامة المجردة من الواقع كان يستعمل آلية التقدير والافتراض، وهو ذاته ما يلجأ إليه الفيلسوف حين يهبط من علياء تجريده وتنظيره إلى محددات الواقع الزمانية والمكانية، فيقدر الموانع الواقعية التي تحول دون تحقق مثاله المنشود: «وإن اتفق ألا يوجد مثله في وقت من الأوقات، أخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس وأمثاله، إن كانوا توالوا في المدينة، فأثبتت. ويكون الرئيس الثاني الذي يخلف الأول من اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشرائط، ويكون بعد كبره فيه ست شرائط»[٤٨].

وهاهنا يقترب فيلسوف السياسة في الحضارة الإسلامية من الواقع السياسي ومعطياته التي هي غالباً حدود وقيود على المُثل والآمال، فإذا به يتحول إلى منطق الفقه الإسلامي، ويتحدث عن نظرية «الخلافة»: (الرئيس الثاني الذي يخلف الأول). لقد انطلق الفقيه من أنه «النبوة» قد ارتفعت من الأرض وختمت بنبي الله محمد (ﷺ)، بينما الفيلسوف المتأثر بالثقافة اليونانية وبعض روافدها لا يسلّم بهذا فيمضي إلى تصور إمكان دولة نبوية أو دولة الفيلسوف الحكيم على منوال «جمهورية أفلاطون». لكن ماذا بعد دولة النبوة؟ إنها دولة «الخلافة الفاضلة»، وليست هي الماثلة في الواقع السياسي زمن الفارابي ولا زمن الفقيه كالماوردي؛ لكنها ممكنة. ولذا ينتقل إلى طريقة الفقيه في طرح شروط تحقيق الخلافة الفاضلة، ويتقاطع مع الفقه في تسميتها «شرائط»، ويتوافق أكثر من ذلك مع الفقيه في مضامين هذه الشرائط

(٤٧) المصدر نفسه، ص١٢٩.

(٤٨) المصدر نفسه، ص١٢٩.

للخليفة: من ضرورة العلم الشرعي، واتباع سنة النبي، والقدرة على الاجتهاد الشرعي، وقوة الرأي في أمور الواقع، وقدرة توجيه للرعية، وإدارة للحرب، وسلامة البدن والحواس. فيقول:

«أحدها ـ أن يكون حكيماً. والثاني ـ أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التي دبرها الأولون للمدينة، محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها، والثالث ـ أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة [وهذا هو الاجتهاد والقياس والإلحاق غالباً]، ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين، والرابع ـ أن يكون له جودة رؤية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث ما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون، وأن يكون متحرياً بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة، والخامس ـ أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين، وإلى التي استنبط بعدهم مما احتذي فيه حذوهم، والسادس ـ أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب، وذلك أن يكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة»(٤٩).

ولولا أن الفارابي قد توفي قبل أن يولد الماوردي بثلث قرن تقريباً لوقع الشك في نقله عن **الأحكام السلطانية** شروط الإمام أو الخليفة؛ لما بينهما من تشابه شديد من جهة؛ ثم لما في فحوى هذه الشرائط من سلفية دينية واضحة لم تعهد على الفيلسوف، ومضامين فقهية وأصولية: كإشاراته إلى اتباع النص أولاً فالاجتهاد عند فقد النص، وفقه الواقع، واعتبار المقصد السياسي (صلاح حال المدينة) وما فيه من معنى مقاصدي واستصلاحي يتطابق مع الفقه السياسي وأصوله كما تجلى سابقاً. ومن ناحية الواقعية السياسية والاقتراب من ممكناتها يستمر الفارابي في آلية الافتراض والتقدير على الطريقة الجوينية، ويطرح سؤال ابن تيمية بالنسبة إلى الولاة أو عمال الدولة من دون الإمام، فيتساءل الفارابي: ماذا لو توزعت هذه الشروط بين عدد ولم تجتمع في خليفة واحد كما هو الواقع المعتاد والغالب تاريخياً؟

«فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط، ولكن وجد اثنان

(٤٩) المصدر نفسه، ص١٢٩ ـ ١٣٠.

أحدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية، كانا رئيسين في هذه المدينة، فإذا تفرقت هذه في جماعة... إلى قوله... وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل. فمتى اتفق في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك، وكانت المدينة تعرض [أي عرضة] للهلاك...»[٥٠]. فإذا كان الفقيه يشترط في رأس الدولة أن يكون فقيهاً بالشرع، وأديبَ النصيحة يلزمه بالأخلاق الفاضلة والصالحة، والخبير العمراني يطلب فيه الخبرة والعلم بطبائع العمران وعادات السياسة، فإن الفيلسوف يجعل من الحكمة شرط قيام الدولة الفاضلة والقيادة الحقة، وإلا انتقل الحديث إلى «مضادات الدولة الفاضلة»، وفي هذا عود إلى المثالية بعدما اقترب من الواقع واصطدم بموانعه واحداً تلو الآخر، فقرر أن المثال قد سقط، وهذا على خلاف الفقيه الذي ظل يجد لمنطقه موئلاً مهما تدهورت أحوال الدولة، على النحو الذي أفاض فيه الإمام الجويني وأجاد، بتقدير افتقاد الإمام فالعلماء فالمفتين المقلدين فالشريعة والقانون العام نفسه.

والحاصل أن الفيلسوف المثالي يتصور أن الدولة المثلى هي دولة الفيلسوف، أو تأثراً بالحضارة الإسلامية التي يعيش في كنفها هي دولة النبي. وهو لا يضع هذا التصور لذاته؛ إذ يصرح بصعوبة تحققه، لكنه ينطلق منه إلى الممكن محتفظاً بالمثال مستصحباً منه أقصى ما يتيحه الواقع، حتى إذا أسقط الواقع السياسي الركائز الأساسية للمثال المنشود أو الأعلى، وجد واجباً عليه أن يعلن أنه قد انتقل إلى نماذج دول مخالفي للمثال وسماها «مضاداته»[٥١].

وهكذا اتضح مما سبق أن دولة الفارابي **دولة معرفية**، تقع القضية المعرفية منها موقعاً أساسياً: تأسيساً وتسييراً وتوجيهاً، صبغة وصيغة وصياغة. ومن ثَم فالمشترك السياسي بين أهل هذه الدولة هو المعرفة، وبالأخص معرفة الحقائق الوجودية والإيمانية الأولية بدءاً من معرفة الله تعالى أو كما يصفه (السبب الأول وجميع ما يوصف به) فالغيوب فالكون والمادة

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص١٣٠.

(٥١) صقر، المصدر نفسه، ص٤٨.

فالإنسان والنفس البشرية، ثم الوحي والرئيس الأول (النبي أو الحكيم) ثم «المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة التي تصير إليها أنفسهم، والمدن المضادة لها وما تؤول إليه أنفسهم بعد الموت...»[٥٢]، مشيراً إلى طرق هذه المعرفة ووسائلها وما يمكن أن يعوقها أو يزيفها من عناد أو زيف معرفي أو غرض شهواني أو مناهج نظر معطوبة وارتياب وحيرة[٥٣]. وهذه المعارف يقدمها الرئيس ونوابه إلى الناس.

ومن التدقيق في سائر النص الفارابي يمكن الزعم بأنه يعبر بالمعرفة هنا عن «الإيمان»، الإيمان بهذه الحقائق وصحة تصورها في نفوس المواطنين. ودليل هذا ما يذكر في ما بعد عن الدولة الفاسقة التي يعلم أهلها «كل شيء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها، ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلية»[٥٤]. فمفهوم «الاعتقاد» هنا واضح، والمعرفة الفاضلة لم تعد كافية لتحقيق الفضيلة فالسعادة؛ إذ الفضيلة معرفة وإيمان وعمل في اتساق ونظْم واحد. وبهذا، فالمنشود هو دولة الإيمان والتقوى كما سيتبين في مضادات الدولة الفاضلة.

وقبل أن نتطرق إلى هذه المضادات نلاحظ في دولة الفارابي أنه تحت العضو الرئيس يتدرج هيكل وظائفي محكم، أهم خصائصه التراتب والتعاطي المتبادل، وتبعية الأدنى للأعلى ضمن مفهومَي الرئاسة والخدمة، اللذين يمكن ترجمتهما إلى القيادة والجندية. وإن أشار الفارابي في بعض المواضع إلى فكرة «المشترك والخاص» في مهام أهل الدول: «لهم أشياء مشتركة يعملونها ويفعلونها، وأشياء أخر من علم وعمل يخص كل رتبة منهم، وإنما يصير كل واحد منهم في حد السعادة بهذين... فإذا فعل ذلك كل واحد منهم أكسبته أفعاله تلك هيئة نفسانية جيدة فاضلة، وكلما داوم عليها أكثر صارت هيئته تلك أقوى وأفضل، وتزايدت قوتها وفضيلتها...»[٥٥].

ولكن لم تزل ثنائية الرئيس والمرؤوس طاغية على منطق الفيلسوف،

---

(٥٢) الفارابي، المصدر نفسه، ص١٤٦ ـ ١٤٧.
(٥٣) المصدر نفسه، ص١٤٧ ـ ١٥٠.
(٥٤) المصدر نفسه، ص١٣٣.
(٥٥) المصدر نفسه، ص١٣٤.

وتكاد هذه الثنائية تلتهم تفصيلات العلاقات والتفاعلات داخل نظام الحكم والإدارة بل تنسحب على بنية الدولة الفارابية المثلى برمتها. وهذا بلا شك اختزال مفرط في تصور الواقع السياسي من خلال الدولة المثالية تجاوزه الفقيه بكل قوة ووضوح. وفي هذا وما قبله ما يشير إلى سعة المدخل المنطلق من الوحي مستصحباً العقل والوجود، مقارنة بالمدخل الذي غاص في أعماق الاستنباط العقلي متخففاً من عطاءات المصدرين الآخرين. ومع هذا فإن تحول الفيلسوف إلى أصناف الدول غير المثالية يحرك نظره باتجاه عناصر أخرى من الظاهرة السياسية أكثر اعتياداً وواقعية.

ونظراً إلى ما يمثله تصوير الفارابي لأصناف الدول والعلاقات بينها من نظرية متكاملة تكشف عن أبعاد في منهجية نظره في الواقع السياسي وتناوله بتجريد قريب من الواقعية، ولا سيما كلما ابتعد عن نموذج الدولة الفاضلة، فيستحسن ضم هذه الجزئية إلى مستخلصات المنهج في المبحث الثالث.

وفي مختتم هذا المبحث يمكن إيجاز تصوير الفارابي للدولة والنظام السياسي الأمثل كما قدمه في آراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية على النحو الآتي:

١ ـ الدولة هي الوحدة السياسية الأساسية التي تتمتع باستقلال وتتكامل فيها العمليات السياسية والاجتماعية الجديرة بتحقيق الكمال للفرد والجماعة؛ أي هي أول وحدات تحقيق الفضيلة وإدراك السعادة.

٢ ـ تتشكل الدولة من أعلاه، وأهم ما يعلوها هو مقصدها الذي يتغياه اجتماعها وتهاون أهلها فيها. ومقصد الدولة (ومقصد كل اجتماع فاضل): هو «السعادة» بدرجاتها حتى تصل إلى السعادة القصوى التي هي الإيمان والاتصال بالملأ الأعلى. والسعادة السياسية فرع عن السعادة الإنسانية التي يتواصل فيها الإنسان مع الحياة والكون، والشهادة والغيب.

٣ ـ المكوّن الأساس للدولة: الدولة عبارة عن مجتمع إنساني يجمع بين الأصل الطبيعي (تأسيس خَلقي إلهي)، والدور الصناعي (تأسيس إرادي بشري) على هيئة عضوية متكاملة.

٤ ـ أصنافها: الدولة إما فاضلة تحكمها الفضائل والمعرفة، وإما جاهلة

(أو جاهلية) تشيع فيها الرذائل والجهل بالحقائق الأساسية للنفوس والوجود.

٥ ـ أسس الدولة الفاضلة: معرفة الحق، وحفظ هذه المعرفة، والنزوع إلى الحق، والنفسية العالية، والتفكّر المعتدل السامق، والمادة والموارد المتوفرة، والعافية والحواس الخادمة النشطة. وهذا تجريد بالمحاكاة والنقل من تكوين النفس المفردة إلى بنية المجتمع الكلي.

٦ ـ الرئيس الحاكم: أصله نبيّ وإلا فهو خليفة نبيّ، أو «حكيم» نائب عن الرئيس المؤسس في منهجه. هكذا الوجود يحكمه الأمثل والأعلى والأحكم والأعظم. وهذا الحاكم له وظائفه في ترقية العقول وتربية النفوس وتوجيه السياسات العامة باتجاه سعادة الجميع.

٧ ـ الأعضاء صنفان: شريف وخسيس: رئاسي وخدمي. أو بالأصح قيادي وجندي يتضامنون في الالتزام بالفضيلة وتحقيق الخير العام للدولة.

٨ ـ للعضوية في المجتمع فطر وغرائز كالنفس البشرية: فِطر الرئاسة وفطر الخدمة، وثمة توزيع خَلقي لهما بين الأعضاء، كما أن بعض القدرات اكتسابية يمكن الفرد بالإرادة الحرة والمعرفة المكتسبة أن يتدرج فيها.

٩ ـ عنصرا التكوين الداخلي للدولة: آراء (أي أفكار ورؤى) وأفعال: وبهما تكون فاضلة أو جاهلية، وحسب توزيع هاتين الصفتين (فاضلة أو جاهلية) على ذينك العنصرين (آراء وأفعال) تتكون أنماط الدول كما سيتبين لاحقاً.

١٠ ـ في الدولة عمليات نفسانية وممارسات (جيدة ورديئة) وآفات معرفية ومفاعلات إضلال وعمليات قسر واستبداد واستعباد، أو علاقات تغالب وتهارج وتفاعلات قهر ومكر... وفيها روابط تحابٍّ وائتلاف.

١١ ـ كل ذلك في سياقات تتراوح بين «الطبيعي» للإنسان (وهو عند الفارابي المسالَمة الإنسانية الشاملة لكافة البشر) ومنه يتم بناء نظام دولي مسالِم، وبين الخارج عن الإطار (الطبيعي للإنسان) من قبيل أمم أو طوائف تروم المغالبة على الخيرات... فتتولد المدافعة بين المسالِمين والمغالبين[٥٦]....

---

(٥٦) لم نترجم فيه بلغة العصر حتى لا تتحول الترجمة والتأويل إلى إسقاطات وإن كان الاستنباط للعناصر والخصائص مع البيان الموجز يوحي وكأن الفارابي يكتب في نظرية سياسية حديثة بالنسبة إلينا.

وإذا كان الفارابي قد ركز على «المدينة الفاضلة» وتخيله لها على نحو ما فعل أفلاطون في جمهوريته كما سبقت الإشارة، فمن المهم التشديد على عدم إيغال الفارابي في المعنى اليوتوبي كأفلاطون؛ حيث يظهر في جمهورية أفلاطون (التي بناها على الحوار بين سقراط وجلوكون) عدداً من خصائص التفكير اليوتوبي في السياسة؛ مثل: اشتراط بناء الدولة من الصفر؛ كأن عجلة الزمن وسير الحياة ينبغي أن يتوقف إلى أن يشرع في تجهيز مكونات الدولة، وهذا محال ولم يكن ولن يكون. ثم عرضه برنامجاً يتم فيه صناعة مكونات النظام صناعة تأسيسية إن لم يكن خلْقها: نظرياً بتصور خصائصهم اللازمة، وعملياً بالتربية منذ الصغر عليها واختبارهم فيها عبر مراحل نموهم وتدريبهم على الصفات الخلقية، واختبار فطرهم وطبائعهم؛ ليس من خلال العمل والتجربة والخطأ بل من خلال مدارس أو بالأحرى: معامل وحظائر.

يتصل بهذا اعتماد أفلاطون على لسان سقراط منهجية قياس بسيط صوري يقيس فيها الإنسان على الحيوان، كقياسه الحارس على الكلب وعلى الفرس، ثم اعتماده في القياس والمشابهة على استعمال الكلمات بمغالطات خفية؛ مثل قياسه المعرفة والحكمة (!!!) على التمييز والألفة عند الكلب التي سماها أيضاً «المعرفة». فقاس المعرفة بالحياة والمجردات التي يملكها الحكيم على ألفة الوجه لدى الكلب: «إن الصفة التي أتحدث عنها يمكن الاهتداء إليها لدى الكلب أيضاً، وهي صفة تستحق التقدير فيه. ـ أي صفة تعني؟ = أعني أن الكلب يثور كلما رأى غريباً وإن لم ينله منه أي أذى، على حين أنه يرحب بمن يعرفه حتى لو لم يتلقّ منه خيراً. ألم تلاحظ ذلك من قبل؟ ـ الحق أنني لم أوجّه انتباهي إلى هذا الأمر مطلقاً، ولكن من المؤكد أن الكلب يسلك كما تقول. ولا جدال في أن هذه صفة طيبة، بل هي صفة الفيلسوف بحق. = كيف ذلك؟ ـ ذلك لأنه لا يميز صديقه من عدوه إلا على أساس المعرفة أو عدم المعرفة وحدهما. وأظنك ترى معي أن حيواناً يميز ما يحبه مما يكرهه بمقياس المعرفة والجهل لا بد أن يكون من محبي المعرفة والعلم. = لا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك. ـ حسناً ولا شك أن حب المعرفة وحب الحكمة، أي الفلسفة شيء واحد؟ = إنهما حقاً شيء واحد...»، إلخ هذا الترتيب الصوري العجيب ليثبت حاجة

الحراس وسائر أعضاء جمهوريته إلى حكم الفلاسفة الملوك[٥٧]. لقد اعترض جلوكون هذا ذات مرة على سقراط قائلاً: «= إنك لو كنت تنظم مدينة من الخنازير لما جعلتهم يعيشون على نحو يخالف ذلك».

من هنا يحتاج أفلاطون إلى اختبارات شاقة نفسية وبدنية وذهنية تتعلق بالشهوات والقدرات والمعارف والمنهج للاختيار الفعلي لعناصر دولته، ويحتاج كذلك إلى الوهم والتوهيم أي الكذب، فـ«من خلال أسطورة أو «كذبة ضرورية» أو «أكذوبة نبيلة» كما يسميها أفلاطون يتحتم إقناع الحكام بأنهم ينتمون لطبقة أسمى، وأنهم ولدوا ليكونوا حكاماً، والأهم من ذلك أن يدرب باقي المواطنين على الاعتقاد بأنهم ولدوا ليكونوا محكومين، وأن هذه الفروق الطبقية جزء من نظام إلهي»[٥٨]، ومن هنا عرض أسطورة مخلوقات نفيسة خلقت ممزوجة بالذهب، وأخرى بالفضة ثم الحديد والنحاس. ومهما قدّرنا من المجاز والاستعارة في ذلك واعتبرنا أن المقصود غير الظاهر فإن التأسيس بالأسطورة ـ إن ارتضته حكمة أفلاطون ـ لا تقبله البتة دينية الفارابي، التي ترى الحكمة والحق والحقيقة من مشكاة واحدة. وقرب من هذه الأسطورة ما أسماه أفلاطون «القرعة المدبّرة» لحفلات زواج الشبان والشابات من «القطيع» على حدّ قوله يدبّر فيها الحكام الأمر من وراء «الأعضاء الأقل شأناً» كي يحدّدوا الزيجات ومعدلات المعاشرات والإنجاب بهذه القرعة الخادعة وغيرها من وسائل اللعب بالمصائر.

والعجيب أن حكمة أفلاطون التي اعتمد في إثباتها على مقولة «ما تقره الطبيعة» قد انتهت إلى مضادات كل ما هو طبيعي بل ظاهر النفع للبشر من قبيل: نظام الأسرة والزواج المعروف، والملكية الخاصة، وترويج الدعوة إلى الاختلاط الحيواني الشيوعي، وإلى اعتماد بقاء القويّ والقضاء على من خلق ضعيفاً أو عاجزاً بما يتنافى مع قانون الرحمة والعدل والإحسان وإيتاء

---

(٥٧) برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ص٣٦ ـ ٣٧.

(٥٨) المصدر نفسه، ص٣٨. وجمهورية أفلاطون غارقة بالتفاصيل المملة والمخلة (أطعمة، أكسية، وظائف ومهن، مراحل محددة المدة) التي تشبه برنامجاً سوفياتياً شمولياً لا يبقي للإنسان حرية في تدبير شيء صغير من شأنه الفردي أو الأسري من مولده إلى مماته ولا يذر. وأتى في ذلك بأعاجيب، سلمت منها تماماً فلسفة الفارابي ومدينته. فالطبيعة عند الفارابي صارت طبيعة إلهية، أو صورة من ورائها عقل فعال من ورائه عليم حكيم محيط.

ذي القربى، ويقر شريعة الفحشاء والمنكر والبغي. لقد برز داروين الفيلسوف من بين سطور جمهورية أفلاطون أكثر مما أهلته حفرياته ومشاهداته الحيوية في كتابه **أصل الأنواع**.

والمقارنة البسيطة بين الجمهورية الأفلاطونية والمدينة الفارابية تكشف من الفروق أكثر بكثير من الموافقات. لكن الذي يعنينا هو التعامل مع الواقع بين الحالتين. فعند أفلاطون لا يكتفي بإدارة ظهره إلى ما هو واقع بحثاً عن مخرج من نكسة البلوبونيز (٤٣١ ـ ٤٠٤ ق. م)، بل إنه لا يبالي أن يصادم هذا الواقع في ثوابته ومستقراته بلا تبرير سائغ. يتحدث عن الفطرة والطبيعة وهو يصادمهما، ولا يقيس مرتأياته على عادات الإنسان الفاضل بل على الحيوان والطير، فكأن الإنسان حيوان، وناطقيته لا تتعدى التمنطق الأفلاطوني.

أما في مدينة الفارابي فيلاحظ وجود المقدمة الإلهية ووصلها بالإنسان وحركته في الحياة، ثم يلاحظ حضور النبي في عملية التأسيس للمدينة، وصلته بالحاكم الحكيم الذي عماد أمره اتباع المثال (الشريعة) الذي سار عليه النبي صاحب الوحي. واختيار الفارابي لتعبير المدينة يبدو ـ سيراً على منهاج التجريد ـ تجرداً وتخلصاً وربما تملصاً من استعمالات أفلاطون لمفهومَي الدولة والجمهورية أن تكون عنواناً مصادِراً على أطروحته الخاصة. لكن من ناحية أخرى، فهو تفضيل منه لأرسطو الذي صرح به في مطلع **كتاب السياسة**، فلعله التزام بمنصب الشارح الأرسطي، والمعلم الثاني.

وقد يلاحظ أن الفارابي أخذ أصل الفكرة عن أفلاطون، لكنه استفاد من نقض أرسطو لها، واعتمد توليفة منهجية ممّا تعلمه عن أرسطو والرؤية الإسلامية أعاد بها تشكيل هذه المدينة، فجاءت بعيدة تماماً عن المنهجية الأفلاطونية وثمارها، وتكاد تخلو من الشطحات التي تميزت بها **الجمهورية**. تقول ماريا لويزا: «لقد وُصف أفلاطون بأنه يعتبر من بعض النواحي من أعظم الثوريين، كما يعد من نواحٍ أخرى أكبر الرجعيين. ولعل الأدق من ذلك أن نقول إنه أكبر ممثل للنـزعة الشمولية. فعلى الرغم من أن دولته المثالية يحكمها الفلاسفة، فليس فيها من الحرية أكثر مما لو خضعت لحكام الأقاليم. والواقع أن الحرية فيها أقل؛ لأن الفلاسفة أقدر من هؤلاء

على سحق الحرية...»[٥٩].

والخلاصة الأساسية التي ينبغي تأكيدها في مختتم هذا المبحث: أن الفارابي وإن لم يقدم رؤية حقيقية (رصدية وصفية) للواقع السياسي الذي عاصره أو لواقع سياسي تاريخي، فإنه يطور طريقة خاصة لإمكانية إدراك الواقع السياسي بتلوناته المختلفة، ورسم خريطته الأساسية من زوايا متنوعة، سواء فيما يمكن به وصف الموجود ونمذجته، أو تصور المنشود ومستلزمات تحقيقه؛ الأمر الذي يتطلب مزيداً من الدراسة بغرض استخلاص المنهجية التي يقوم عليها هذا اللون من التفكير العلمي أو التأمل السياسي.

(٥٩) المصدر نفسه، ص٥٧. وتقول ماريا لويزا أيضاً: «إن من الأمور المحيرة أن تثير جمهورية أفلاطون كل هذا الإعجاب على مر العصور، كما أن من المفارقات الغريبة أن يكون على رأس المعجبين بها رجال تعارضت مبادئهم تماماً مع مبادئ أفلاطون. لقد امتدحها شعراء كان أفلاطون سيطردهم من جمهوريته، وأثنى عليها ثوريون ناضلوا من أجل إلغاء العبودية، ويبدو أنهم لم يدركوا أن نظام أفلاطون قد قام على العبودية، وأطراها ديمقراطيون على الرغم من الحقيقة التي تقول إن المرء لا يستطيع أن يتصور حكماً أشد استبداداً من حكم الحراس، كما نالت الاستحسان بوصفها نموذجاً للمجتمع الشيوعي، مع أن من الواضح أن مشاعية السلع لا تسري إلا على الطبقة الحاكمة، وأن الملكية الخاصة متركزة في أيدي طبقة لا تملك ـ على العكس مما تقول به المذاهب الماركسية ـ أي سلطة سياسية» (ص٦٢).

الفصل السادس

منهجية الفارابي في إدراك الواقع

بناءً على خصائص الطريقة الفلسفية ومحدداتها التي تشكل مقومات منهجية التفكير والتأمل العام، والأسلوب الفلسفي للنظر في الواقع والأمور، يمكن استخلاص مكونات المنهجية الفلسفية الخاصة بتناول الواقع السياسي من خلال نتائج القراءة السالفة؛ وذلك على مستويات ثلاثة: الافتراضات المنهجية في المدخل الفلسفي، والنظريات الفلسفية الأساسية في إدراك الواقع السياسي، ثم الأطر المساعدة على الوصف والتحليل، وتركيب رؤية الواقع من آليات أو أدوات أو إجراءات بحث.

أولاً: الافتراضات المنهجية في المدخل الفلسفي

يمكن استخلاص عدد من الافتراضات الأساسية التي اعتمد عليها عمل الفارابي في مدينته الفاضلة، وشكلت وجهة منهجيته في النظر والتناول للظاهرة السياسية:

١ ـ **النظر في الواقع الكلي والتناول التجريدي له**: تبين من متابعة حركة المدخل الفلسفي باتجاه الواقع السياسي انطلاقه من رؤية مسبقة لما ينبغي إدراكه ومستوى رؤية محدد ومرتفع بناء عليه تنتج صورة خاصة للحياة السياسية. فآلة الرؤية الفلسفية تميل إلى أن تعمل كمرقاب يراقب من نقطة بعيدة: (تليسكوب)، على خلاف نظرية المنهج البحثي الحديثة التي تفضل المجهر التفصيلي القريب من الظاهرة (ميكروسكوب) ومن ثَمّ يغلب على الفيلسوف العناية بكليات الواقع وبالواقع السياسي الكلي (macro - reality)، أكثر مما تجذبه «الجزئيات» من الوقائع والأشخاص والأحوال المتعينة (micro - facts). يعزز هذه الجفوة عن الواقع المتعين قيام الفلسفة على قاعدة «التجريد» وغلبة آليته على عملياتها البحثية.

فالفيلسوف يرى الأمور من خلال منظار تجريدي، وإن كان هذا المنظار يشي بإمكانات للتعيين والتوجه الفعلي نحو الواقع العملي. والمنهجية الفلسفية كانت ـ ولا تزال اليوم ـ تتنازعها مجموعة من الثنائيات التي تتراوح بها بين الكليات النظرية التجريدية في جهة وقد مالت إليها غالباً، وبين الجزئيات العملية التي تناقش بالتأمل العميق قضايا الواقع ومشكلاته[1]. ولعل من أهم هذه الثنائيات: وزوج الكلي والجزئي، وزوج الموجود بالقوة، والموجود بالفعل، ومثله زوج الجوهر والعرض: وما يتصل به من قضية (المادة أو الحقيقة الباطنة، والصورة الظاهرة)، وزوج العلمي (النظر)، العملي (السلوك)، وكذلك زوج البدني والنفساني أو ثنائية الروح والجسد. ثم افتراض الفيلسوف أن كل شيء يتألف من منظومة متراتبة على شاكلة الكون والوجود الأكبر؛ أي اشتمال الأشياء على أمور رئيسة وآخر خادمة أو كما وصفها الفارابي «رواضع»[2].

وهذه الثنائيات في كل منها إمكانية للدفع باتجاه الواقع السياسي الفعلي كما يمكن أن تذهب بالبحث إلى برج تأملي آخر. فمثلاً مفهوم مثل «ما بالقوة» و«ما بالفعل»، هذه الثنائية تشير إلى علاقة بالواقع والممكن وقوعه. فما بالقوة يشبه معنى الاستعدادات المسبقة، ويقارب مفهوم «القابلية» عند مالك بن نبي، وهو يعني الكامن الممكن أن يكون ويقع. أما «ما بالفعل»، فهو الواقع الفعلي، وما هو كائن فعلاً[3].

٢ ـ **تقديم الإدراك النظري على التناول العملي**: فمن خصائص المنهجية الفلسفية (ونموذجها الفارابي) تقديم النظري على العملي، والفكري على الفعلي، والروحي على البدني... فقوة التفكير التي يسميها «الناطقة» و«المفكرة» تخدمها القوى الغاذية والحاسية والمتخيلة «وخدمة هذه الثلاث للبدن راجعة إلى خدمة القوة الناطقة؛ إذ كان قوام الناطقة أولاً بالبدن: والناطقة منها عملية ومنها نظرية، والعملية جعلت لتخدم النظرية. والنظرية لا

---

(١) انظر: يحيى هويدي، **مقدمة في الفلسفة العامة**، ط ٩ مزيدة ومنقحة (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٩)، ص٢٤٠ ـ ٢٤١ وما بعدها ولاحظ تمييزه بين واقعية ساذجة وواقعية فلسفية.

(٢) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، قدّم له وعلّق عليه ألبير نصري نادر، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٨)، ص٨٧ ـ ٨٩.

(٣) المصدر نفسه، ص١٠٠ ـ ١٠٣.

تخدم شيئاً آخر؛ بل ليوصل بها إلى السعادة»[٤].

وهذا الاعتقاد بسموّ الفلسفة النظرية ـ التي قوامها التسامي التجريدي ـ هو الذي ميز توجه فلاسفة المسلمين بالسمة النظرية، وجعل تفلسفهم أقرب إلى المعالجات الفكرية منه إلى مقاربة الواقع السياسي والحضاري. فهذه العبارة (والعملية جعلت لتخدم النظرية، والنظرية لا تخدم شيئاً آخر، بل ليوصل بها إلى السعادة) عبارة مركزية تقع في جوهر الرؤية والمنهجية الفلسفية في التراث الإسلامي، وهي كاشفة عن موقع هذا التفلسف على متصل «المجرّد ـ والملموس». وإذا أضفنا إليه ما سبق تقريره من تقسيمهم للأمور والأشياء والموجودات إلى رئيس وخادم تبين أن الفلسفة النظرية ـ عندهم ـ هي الرئيس والرأس، فإذا زدنا على ذلك ما سبق استخلاصه من نزوع المتفلسفة إلى ما هو رأس ورئيس تبين أن هذا التفلسف السياسي محكوم عليه بأن يكون تفلسفاً سياسياً «نظرياً»[٥].

وقوام «الفلسفة النظرية» معالجة عالم الأفكار دون عالم الأشخاص والأشياء والأحداث والنظم والأوضاع. وغاية ما يمكن أن يتواضع العقل النظري ويتنزّل من عليائه إليه هو مفهوم «عالم الأحوال والأوصاف العامة»، الذي هو أكثر مستويات الواقع الفعلي المتجهة صوب التجريد والتعميم.

يزيد الفارابي قضية «النظري ـ والعملي» بياناً فيقول: «وكانت الناطقة ضربين: ضرباً نظرياً وضرباً عملياً. وكانت العملية هي التي شأنها أن تفعل الجزئيات الحاضرة والمستقبلة. والنظرية هي التي شأنها أن تعقل المعقولات التي شأنها أن تُعلم. . .»[٦]. فالنظري متعلق بما سماه «المعقولات» أي المدركات سواء من عالم الوجود الإنساني أو الملأ الأعلى، أما التفكر

---

(٤) المصدر نفسه، ص١٠٦.

(٥) انظر نقداً لما يسمى بأسطورة الفلسفة الخالصة ودعوة لمقاومتها في الفكر الفلسفي العربي: طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص٨٣ ـ ٨٥.

(٦) الفارابي، المصدر نفسه، (تفعيل الجزئيات. . .): في الهامش ص١١٢: أنها في بعض النسخ «تعلم» واختار المحقق «تفعل» وأرى ـ والله وأعلم ـ أن الذي تركه أولى مما اختاره. . . فالقوة الفكرية العملية تعلم الجزئيات ولا تفعلها. . . إلا إذا قصد بالفعل الفعل العقلي الذهني. . . والمقصود أن الفلسفة العملية هي التي تتعلق بالجزئي أي بالواقع الملموس.

العملي فلا يتناول إلا الجزئيات والمحسوسات التي هي أشياء وأشخاص وأحداث من عالمنا الأرضي. ومن الفلسفة العملية ما يتعلق بالحاضر، ومنها ما يتعلق بأمور مستقبلية: أي فقه الواقع وفقه المآلات أو استشرافها(٧).

٣ ـ توليد الرؤية توليداً مفاهيمياً من المنهج والفكر لا من الواقع؛ أي بالاستنباط: فاتصالاً بهذا المنحى النظري تعتمد طريقة الفيلسوف القياس المنطقي بتمهيد كثير من التقريرات عن الوجود والكون، والتكون والفساد، والتحلل للأشياء، يبنيها الفيلسوف تأسيساً على مقولات سابقة محّصها وأعمل فيها «الاستنباط العقلي»، ورجّح منها آراء معينة حوّلها فيما بعد إلى أفكار مقررة وكأنها حقائق وجودية ثابتة... حتى إذا انتقل إلى الشأن السياسي صارت كأنها «مبرهنات» ومعطيات ثابتة تُحكى لا فروض تُبرهن وتُثبت. ومن ثَم فالرؤية الوجودية معطًى بالنسبة إلى الفلسفة السياسية. والعلاقة بين الوجودي والسياسي علاقة محاكاة ومشابهة قياس منطقي؛ بحيث يبني الفيلسوف أو السياسي تصوره عن الوجود السياسي نسْخاً وتوليداً من تصوره عن الوجود الكوني، فالوجود الإنساني (النفسي/البدني).

فثنائيات «ما بالقوة، وما بالفعل»، و«الكون والفساد»، و«العلة والمعلول»، و«الكلي والجزئي» و«الجوهر/الذات ـ والعرض/الصفات»، والعنصر الرئيس والعنصر الخادم، «والوالد والمتولد»، و«السبب والنتيجة»، و«العلم والعمل/أو النظر والواقع»، و«المتصل والمنفصل»، هذه الثنائيات تحولت من كونها أدوات لبناء التصور الكوني والنفسي إلى أدوات عامة يتم استخدامها في الخيال السياسي وتشكيل صورة الدولة والحكومة والعالم السياسي، والوظائف والحقوق وما إليه.

والمنهجية العامة ـ من ثَم ـ هي الاستنباط: تقرير أمر كلي باعتباره مقدمة مسلمة أو مبرهنة، ثم إعمال أداة من هذه الأدوات: (الثنائيات)، (الأسئلة الاستنباطية أو الاحتمالية)، وآلية الترجيح بين الاحتمالات، ونفي الاحتمالات الأضعف (آلية التكذيب)... أو غيرها؛ بحيث يصل إلى تقريرٍ أقل تعميماً... وهكذا حتى يتحصل لديه عدد من الجمل التقريرية أو

---

(٧) المصدر نفسه، ص١١٢.

الإخبارية، وعدد آخر من الجمل التفصيلية (التقويمية/القيمية)، من مجموعها تتراءى صورة مترابطة ـ نوعاً ـ للنظام السياسي، مائلة نحو جهة التعميم والشمولية والتجريد الشديد.

ويمكن أن نلاحظ شواهد هذه المنهجية من خلال نص الفارابي، وتمهيده لتصوير أوليات الوجود السياسي وعناصره المكونة له، بدءاً مما يراه الحقائق الإنسانية والاجتماعية ما قبل السياسية؛ من مثل: (النفوس ـ الإرادات والاختيارات ـ القوى المعدّة للفعل: تحويل ما بالنفوس من قوى ونزوعات إلى الفعل والسلوك ـ الآراء: الرؤى والأفكار، الممكن الأخلاقي والقيمي: بين الفضيلة والرذيلة مسلكاً، والسعادة والشقاوة حالاً ومآلاً ـ ومعانٍ حاكمة أخرى هي قيم أخلاقية ومفاهيم عقلية). وهذه المفاهيم والعناصر التي تشكل الوجود الإنساني ما قبل السياسي وتؤسس لهذا الأخير ليست مجرد ظواهر وصور بل هي لدى الفيلسوف معان وحقائق يحرص على سبر أغوارها من خلال آليات التأمل والمقارنة وتلخيص تصوراته عنها عبر آلية «التعريف» أو الحد المنطقي.

وكذلك برز من خصائص المنهجية الاستنباطية: آلية التسلسل والتتالي (وليس هو الدوران المنطقي) بمعنى أن المتفلسف يكوّن رؤيته برصّ التقريرات وراء بعضها بعضاً على شكل سلسلة من المقدمات فالنتائج التي تصير مقدمات لغيرها... ولديه ما يمكن تسميته بـ«الفكرة ـ السلسلة»، ومنها ما هو سلسلة صاعدة أو متقدمة، أو سلسلة هابطة أو راجعة للخلف، ومثاله عند الفارابي:

(للنفس قوى منها النزوع ـ والنزوع إلى ما تدركه القوة الناطقة هو الإرادة والاختيار عن رؤية واستنباط ـ والإرادة نزوع إلى عقل المعقولات ـ عقل المعقولات طريق استكمال وجود النفس ـ استكمال وجود النفس طريق السعادة ـ السعادة تتحقق بتجريد النفس عن دواعي المادة والبدن والجسمية وأن تصير جوهراً مفارقاً أو روحاً (...) بلا بدنية ترتقي إلى العقول المفارقة وخاصة العقل الفعّال.

وهذا التجرد من البدن يحتاج إلى أفعال فكرية وبدنية خاصة ـ الأفعال تحتاج إلى هيئات وملكات خاصة (مقدرة ومحددة... وليست بأي أفعال اتفقت)، والأفعال الإرادية المبلغة للسعادة: هي الأفعال الجميلة، والهيئات

والملكات المنتجة لهذه الأفعال الجميلة هي «الفضائل». والأفعال والهيئات الجميلة والفاضلة إن هي إلا وسائل السعادة والمقصد الأعلى الذي لا يتصاعد؛ أي هي «الخير المطلوب لذاته» لا لينال بها شيء آخر[٨]. سلسلة صاعدة تشتمل على سلسلة فرعية هابطة.

٤ ـ تركيبية الظاهرة الإنسانية والسياسية وتعددية عوالمها تقتضي تناولاً تحليلياً معمقاً: فيصور الفارابي النفس الإنسانية بطريقة تركيبية؛ فهي مجموع قوى حاسة ومخيلة وناطقة مفكرة ونزوعية[٩]، وبين هذه العوامل علاقات وتراتبات وتفاعلات تنتج عنها الهيئة النفسية والسلوكيات. وهذا ما يمهد لفهم فاعلية الإنسان الفرد والجماعة في النطاق الاجتماعي والسياسي. وكذلك مفاهيم الإرادة والاختيار يستكمل من خلالها رؤية الإنسان ـ جنس الإنسان ـ بما يساعده على فهم حركته السياسية وما هو منها طبيعي يمكن نسبته إلى الطبائع والفطر والغرائز المتحكمة، وما ينتمي إلى عالم الإرادة الحرة. فالإرادة: نزوع أو ميل ناتج عن إحساس بالحواس أو تخيل بالقوة المخيلة[١٠]. والاختيار: نزوع عن رويّة أو عن نطق (أي تفكير) في الجملة. والإرادة لعامة الحيوان، والاختيار خاص بالإنسان[١١].

(٨) المصدر نفسه، ص١٠٦.

(٩) المصدر نفسه، ص١٠٠ ـ ١٠٤.

(١٠) المصدر نفسه، ص١٠٥.

(١١) المصدر نفسه، ص١٠٥. ومما يذكر بصدد الإرادة الحرة في ظل الفلسفة النظرية والمدن الفاضلة، إشارة ماريا لويزا برنيري (١٩١٨ ـ ١٩٤٩) في كتابها **المديمة الفاضلة عبر التاريخ** عن اليوتوبيات وتصنيفها بأنها إما تقدمية ثورية أو تسلطية، والأخيرة يكمن فيها عدد من التناقضات، أولها أن مؤسسي اليوتوبيات زعموا «أنهم منحوا الحرية للشعب، ولكن الحرية التي منحوها توقفت عن أن تكون حرية. وكان ديدرو هو أحد كتاب اليوتوبيا القلائل الذي أنكر على نفسه حتى الحق في أن يعلن أن لكل فرد أن يفعل ما يريده، غير أن أغلبية مؤسسي اليوتوبيات تشبثوا بأن يبقوا أسياداً في دولهم المتخيلة»، إلى أن تقول: «وتقع اليوتوبيات التسلطية في تناقض آخر يكمن في التأكيد على أن قوانينها تتبع نظام الطبيعة، على حين أنها في واقع الأمر قد سنت بشكل تعسفي. فبدلاً من أن يحاول كُتاب اليوتوبيا اكتشاف قوانين الطبيعة فضلوا أن يخترعوها أو يعثروا عليها في سجلات الحكمة القديمة. ذلك أن بعضهم مثل مابلي (Mably) أو موررللي (Morelly) كان من رأيه أن قوانين الطبيعة هي قوانين أسبرطة، وبدلاً من أن يقيموا يوتوبياتهم على تجمعات حية وبشر مثل أولئك الذين يعرفونهم، أقاموها على تصورات مجردة. إن هذا على وجه التحديد هو المسؤول عن الجو المفتعل السائد في معظم اليوتوبيات: فالبشر اليوتوبيون مخلوقات من نمط واحد، ولهم رغبات متماثلة وردود أفعال متشابهة، وهم مجردون من العواطف والانفعالات، لأن هذه الأخيرة ستكون تعبيراً عن الفردية».

فالإنسان روح وبدن، وجماعه النفس الواصلة بينهما، والنفس مجموعة قوى، وأهمها ورئيستها القوة الناطقة أي المفكرة، والنـزوعات أو الإرادات، وتتلاقى الإرادة مع التفكير في مفهوم الاختيار (إرادة عن روية وتفكير)؛ ومن هنا ينجم: الفكر والحركة الإنسانيان. وبالقياس والمحاكاة: تتشكل الحياة السياسية من فكر وممارسات وتفاعلات إنسانية فردية وجماعية قائمة على أفكار واختيارات، وهذه تقوم بدورها على مناهج تفكير وقوانين تحكم الرغبة والرهبة. فالفكر متصل بالمعرفة المتجهة نحو مفهوم «الكمال» وطلب الكمال، وهو عند الفارابي كمال معرفي: حصول المعقولات الأولى للإنسان في عقله وإدراكه، وهذا «هو استكماله الأول» ولا يزال المرء يعقل هذه المعقولات ويحسن تصورها حتى «يصير إلى استكماله الأخير»[١٢]. والكمال العقلي يرتبط بكمال نفسي وجداني روحي هو «السعادة» بدرجاتها حتى يصل إلى الاستكمال الأخير وهو السعادة القصوى؛ فالسعادة «أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمادة، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً»[١٣].

وعلى الجانب الآخر، وبعد وضع الافتراضات الفلسفية عن عالم الأشخاص يأتي عالم الأشياء ضمن الواقع السياسي. وهو عالم محل إدراك كل من الفيلسوف الدارس ومحل عمل السياسي المدروس نفسه، وينتقل في التمهيد ما قبل السياسي وضمن الرؤية الفلسفية للموجودات ليسكن ـ مع عالم الأحوال والأحداث ـ ضمن مفهوم من أشد مفاهيم الفارابي تجريداً: (المعقولات)؛ وهي: كل ما يمكن إدراكه بالعقل، وتبدأ بالمعقولات الأولى في الملأ الأعلى، ثم تتنـزل من ذلك إلى الواقع باتساعه فأنواع أشيائه وأجناس أحواله؛ فيشير إلى أنواع الحيوان والنبات والمعادن والمواد، وهي التي تتحول إلى الأموال والموارد في النطاق السياسي، ويسميها الفيلسوف «الخيرات».

أما عالم الأوضاع والوقائع فإن المنحى العقلي والقياسي ينقلها من

---

(١٢) المصدر نفسه، ص١٠٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص١٠٥.

صفات الإنسان الفرد إلى المجتمع، فتتجلى مفاهيم: السعادة والكمال والفضيلة والرئاسة والخدمة والشرف والخسة والعدل الطبيعي والخشوع والمعطيات الطبيعية والمصطنعات الكسبية. فهي حقيبة من المفاهيم المعبرة عن تصورات مسبقة لوجود، وما يمكن أن يكون موجوداً في الحياة البشرية، يتم تطبيق هذه الحقيبة على المجال السياسي فتنتج الرؤية الفلسفية السياسة، كما سبق استعراض ملامح منها.

٥ ـ التردد بين المصدر العقلي المجرد والمصدر الواقعي المجسّد: فمن هذا تتبدى علامات على إدخال المصدر الواقعي (الوجود السياسي المعاصر للفيلسوف) في بناء تصوره عن الواقع السياسي بما فيه الصورة المثالية التي يتوخاها.

والبدء بالنظر إلى العالم (المعمورة) وتقسيماته: الأمم فالدول، وتكونات الدول من وحدات فرعية أصغر، لم يكن هذا مصدره العقل أو الفلسفات السابقة فحسب. وكثير من الظواهر السياسية التي أدرجها الفارابي في تصويره للمدينة الفاضلة والمدن المضادة لها إنما هي تجريدات لأحوال كانت مائلة إلى عينيه إبان العصر العباسي الثاني. فتعدد الرؤساء أو الرؤوس، وتعدد الدول داخل الأمة الواحدة، والفرق الخارجة على الحكم (النوابت)، وتعبيره عن الرئيس بالإمام والرئيس الثاني بالخليفة، وحديثه عن الصراعات السياسية والدولية والأفكار المغذّية لها، وعوامل التنافس السياسي، والشرعية والمشروعية... هذه شواهد واضحة على نوع اتصال بين الفيلسوف وواقع عصره.

لكن هيمنة الطريقة الفلسفية على العرض، وتخليل التجريد من الواقع بتجريدات من العقل والتخيل سعياً نحو رسم صورة الدولة المثلى، ألقى هذا بظلال كثيفة على المنحى العملي والواقعي لدى الفيلسوف. وأكثر ما يبدي فيه ذلك هو منهجيته في ترتيب معطيات العقل والواقع؛ إذ كانت منهجية استنباطية واضحة تنتقل من الكليات إلى الجزئيات بل ربما إلى كليات أخرى. ومن ثَم نحا الفيلسوف إلى إنتاج منظومة متكاملة من الناحية المنطقية لصورة الحياة السياسية سواء المثلى أو مضاداتها. بل إنّ مفهوم (المثل والضد) كان أحد عوامل تسطيح التفلسف. فالأشياء إما مشابهة لبعضها أو

ضدها، ويكاد يغيب مفهوم «الغير» على سعة آفاقه والذي ليس هو بالمِثل ولا بالضد.

ولعل من أهم الافتراضات المنهجية في التفلسف السياسي التي سبق التنويه بها في المحددات والخصائص تنحية المصدر الديني بصورة واضحة، على الرغم من أن الموضوع الديني العقدي قد شغل أكثر التمهيد الفلسفي للدراسة السياسية. نعم وردت إشارات إلى تقاطعات مع الرؤية الدينية الإسلامية سواء في الجانب العقدي أو السياسي، لكن من ناحية أخرى وردت إشارات مكافئة لعدم المبالاة بهذا التقاطع أو بمخالفة الرؤى الشرعية كما برز في عقائد الفيض والتسلسل الوجودي واكتساب النبوة، وكما في تجويز الفارابي لتعدد الخلفاء بتعدد حيازتهم للشرائط اللازمة في الخليفة، وما يقارب تجويزه أن يبقى الناس بلا خلافة.

وهذا مقام خصوصية شديدة للمنهجية الفلسفية السياسية عن سائر المداخل، حيث بُنيت على فلسفة وجودية أسّست معقولاتها على مقدّمات ظنية غير مؤسّسة على الوحي، ولم تناقش الوحي أو تتحاور معه محاورة جادة؛ الأمر الذي خالف بقوة منهجيات الفقهاء والنصحاء، وهضمه العمرانيون وتجاوزوه كما سيرد مع ابن خلدون.

لكن من المهم التأكيد أن هذه المنهجية ذات الصبغة الكلية المجردة إن بدت قليلة الغناء والإفادة في تفردها، فهي لا تزال من الأهمية بمكان إذا ضُمت إلى سائر مناهج إدراك الواقع السياسي؛ بحيث يتم التدرب على الجمع بين الكلي والجزئي، ويتجنب الباحث مرض المنهجية المعاصرة العضال: التجزئي والتفكيك بلا قدرة على التركيب من بعد وتكوين رؤية كلية تؤطر النظر والبحث والتعامل. إن هذه الأهمية للتفلسف السياسي تتجلى بالإشارة إلى عدد من النظريات الأساسية التي تجلت من قراءة الفارابي ومقتربه من الواقع السياسي أو بالأحرى المعنى السياسي الأمثل.

ثانياً: النظريات الفلسفية الأساسية في إدراك الواقع السياسي

يمكن ملاحظة عدد من النظريات السياسية التي أدرجها الفيلسوف في رؤيته للحياة السياسية، والتي يمكن أن تقوم بوظائف التحليل والتفسير

لظواهر أو مساحات من الوجود السياسي. فالجغرافيا السياسية تشتمل على دوائر متحاضنة تجعل الدولة وحدة بناء الأمة، والأمة وسيطاً بين الدولة والعالم. ولا شك أن هذا المنظور كان من الأهمية بمكان عبر العصور، لكنه أضحى اليوم أكثر بروزاً وتأثيراً. فلم يزل العالم منقسماً إلى تكوينات كبرى جغرافية أو نوعية، وكان آخرها في القرن العشرين الميلادي انقسام العالم إلى معسكرَي الشرق الشيوعي والغرب الرأسمالي والوسط غير المنحاز أو دول الحياد الإيجابي، وعلى أثر هذا قامت التحالفات السياسية والاقتصادية والأيديولوجية والعسكرية. واليوم تتسارع خطى العالَم نحو «التقسيم الحضاري» بين أمم الإسلام والغرب والمسيحية الشرقية وشرق آسيا.

ومن ناحية أخرى، تقوم بين هذه الدول والأمم علاقات أغلبها يسوده التنافس والصراع والتغالب وربما لم ينهض التعاون بينها إلا اضطراراً؛ مما جعل السلام الدولي حلم الفلاسفة الأكبر[١٤]، ولا شك أن لهذا علاقةً بالنماذج المعرفية والسياسية والحكمة السائدة في الأطر الحضارية المختلفة، الأمر الذي تعرّض له الفيلسوف انطلاقاً من تأسيسه لـ«علم نفس الدولة وأخلاقها». فالدولة تقوم نظمها الداخلية لدى الفيلسوف على منطق عقلي ومقاصد عليا، بينما العلاقات الدولية تتحكم النماذج المعرفية المتقابلة في نوعيتها وأحوالها. وفي ما يأتي محاولة للإطلال على هذه النظريات التي شيدها الفارابي من مدخله الفلسفي وبمنهجيته الخاصة.

■ نظرية تراتب الوجود السياسي: دوائره ومقاصده ووظائفه

سبقت الإشارة إلى تصنيفَي الفارابي للعالم إلى أمم فدول، وللدول إلى الفاضلة ومضاداتها. ومنه يلاحظ كيف تشغل فكرة «التماثل والضدية» مساحة عريضة من عقلية الفيلسوف وطريقته في النظر إلى الأشياء. وبالمثل مفهوم (الجزء ـ الكل)، والذي يعني أن كل كيان يتكون من أجزاء متجانسة أو غير متجانسة، وأنه بمعرفة الكل تعرف الأجزاء والأمر بعكسه أيضاً. وبناء عليه، يقترب الفيلسوف من الوجود السياسي ضمن دوائر تنتقل من «الكل» إلى

---

(١٤) انظر: إيمانويل كانط، **مشروع للسلام الدائم**، ترجمة وتقديم عثمان أمين؛ إعداد وتحرير سمير سرحان ومحمد عناني (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠).

الأجزاء؛ فيبدأ بالمعمورة باعتبارها الدائرة البشرية الأشمل، فالأمة بوصفها الكيان الحضاري الحاضن للكيان السياسي المستقل: الدولة (أو المدينة بتعبير الفارابي). والدولة هي الدائرة التي تتجلّى فيها الظاهرة السياسية القائمة على علاقة بين أعضاء المجتمع في صورة حاكم مستقل ومحكومين تابعين، وتتمايز عن وحدات أخرى مستقلة.

لهذه الدولة مقصد أعلى يحدّد هويتها، وهذا المقصد له وسيلة وطريقة مثلى تكمل هوية الدولة وتوضح صبغتها. ومن زاوية غائية قيمية يشير الفيلسوف إلى صنفين للوجود السياسي: حقيقي وآخر قائم على الوهم. **فالأول** هو الذي مقصده الأعلى السعادة القصوى والكمال الأخير، وهو الذي يسلك سبيل الفضيلة (معرفة الحق والتمثل به). **والثاني** وجود سياسي لا مقصد له أو يتبنى أي مقصد كيفما اتفق، وعادة ما يضاد مقصده ما عليه الدولة الفاضلة، كما أنه يختط إلى مراده الأعلى سبلاً معوجّة تضاد الفضيلة معرفة وسلوكاً، وعياً وسعياً.

ومن المهم ملاحظة أنّ إضافة أيديولوجية مثل أيديولوجية (السعادة ـ الفضيلة) على وصف الكيان السياسي يخرج بالفيلسوف عن البحث الواقعي إلى الفلسفة النظرية، كما يشغله عن متابعة حقائق سياسية ذات بال. ومن هذا اكتفاء الفارابي بوصف الكيانات دون السياسية بأنها ناقصة، أي غير مستقلة، دون أن يوضح أن كمال الدولة لا يتحقق إلا من خلال المدن والقرى، ودون أن يناقش طبيعة العلاقات بين هذه الوحدات الناقصة والوحدة السياسية التي تشملها، ودون أن يشير إلى موقف الفرد الساعي إلى الكمال من هذه الوحدات، ورؤسائها ومؤسساتها. فنزوع الفلسفة السياسية إلى الكليات غالباً ما يكون على حساب تناول الجزئيات والتفاصيل الواقعية.

ولكن الأيديولوجية نفسها تنبه إلى فكرة التصنيف القيمي للدول والسياسات وما وراءها من رؤى وعالم أفكار. ويمكن استنتاج قاعدة مهمة في هذا الصدد: **أنه كلما كانت الدائرة السياسية ضمن تصنيف قيمي إيجابي كلما تصاعد الميل النظري والأيديولوجي لدى الفيلسوف، كما بدا في مدينة الفارابي الفاضلة، وكلما كان التصنيف سلبياً كحال الدول المضادة للفضيلة تزايد معدل الواقعية والاقتراب من تصوير العادات السياسية السائدة في عصر**

الفيلسوف. ففي الدول مضادات الدولة الفاضلة ـ كما سيأتي ـ يتنبه الفيلسوف إلى قضايا الارتباط السياسي التي تمثل مناط الاجتماع من القهر أو المشترك القومي بعوامله المختلفة (العنصر، أو اللغة أو التاريخ أو الموطن) أو نزعة التعاون، أو التعاقد الاجتماعي على منوال النظرية الشهيرة.

وعلى كلّ، فثمة ميل لدى الفيلسوف إلى المماهاة بين مستويات الفرد (النفس الإنسانية) والدولة والأمة والعالم بل الوجود الكوني؛ بحيث يمكن مشاهدتها كلها من زاوية «الدولة» وتركيبتها وأصنافها في الأمم، يوازيه إغفال لدوائر «المجتمع ـ دون الدولة» وأدوارها في الحياة السياسية. وقد أدّت أيديولوجية الفيلسوف دوراً في التفاته إلى بعض الظواهر دون بعض؛ الأمر الذي يمكن الزعم معه أن الفارابي ـ مثلاً ـ لم يكن يهدف إلى دراسة الواقع السياسي بقدر ما كان يسعى إلى إثبات أو تطبيق نظريته الخاصة عن (السعادة والفضيلة) على الوجود السياسي ودائرته الأبرز: الدولة؛ فظهرت «دولة أنموذجية» دونها دول مضادة، معيار كل منها ما تتصوره من معنى السعادة والفضيلة لديها.

وسواء أراد الفيلسوف أن يصمم تصوراً ابتكارياً لمجتمع سياسي فاضل، أو يقارب الواقع السياسي الفعلي، فإنه يدخل إلى المجال السياسي من علٍ؛ أي من الوجود الأعلى ونظرياته أو من النظر القيمي على الأقل؛ بحيث يصبح الاتصال الصحيح بعالم القيم هو غاية الاجتماع السياسي؛ ومن ثم يؤدي زوج (المقاصد ـ الوظائف) دوراً أساسياً في كلا العمليتين: التصميم الابتكاري للمجال السياسي أو المقاربة البحثية. فالدول في رؤية الفيلسوف ـ كما سبق ـ بمقاصدها، والمقاصد السياسية على رتبتين: مقاصد عليا ومقاصد وسيطة، فالأولى هي السعادة القصوى التي تخرج بالسياسي عن نطاقه إلى الكوني والإلهي، والثانية هي التعاون المفضي بالفرد والجماعة إلى السعادة.

واتساقاً مع الدخول إلى المجال السياسي من علٍ وتراتب المقاصد فيه، تتراتب الوظائف المنوطة بالدولة وأجهزتها، والتي بناء عليها تتحقق مقاصدها. وأهم هذه الوظائف ما كان أقرب إلى تحقيق المقصد الأعلى. فإذا كانت السعادة السياسية والفردية تتحقق بالكمال الجماعي

والفردي على نحو ما سلف، وإذا كان الكمال يتحقق بالمعرفة العليا الحقة، والإرادة الصادقة التابعة لهذه المعرفة، وهذه وتلك تتحققان باتباع الناموس النبوي والمرجعية الأولى، كانت أهم وظائف النظام السياسي، هي:

- بناء الحكمة السياسية والوعي العام على أساس المعرفة والإيمان بالحق بما فيها التصور الأسلم للكون والإنسان والحياة،

- ثم توجيه «الإرادة العامة» وتربية النفوس على القيم التي تطرحها شجرة الإيمان واليقين،

- ثم ضبط السلوك السياسي والعام بضوابط المرجعية وحدود المشروعية القانونية.

وعلى هذه الثلاثة تتوزع الأعمال التفصيلية لقسمي القيادة والجندية، والتي لم يخض الفيلسوف فيها.

ويعتني الفيلسوف محب الحكمة اعتناء خاصاً بجانب الوعي السياسي واتصاله بالمعارف الراقية التي يمكن أن يشتمل عليها الدين والعقيدة. ولذا يشير إلى نظرية في «الحكمة السياسية» يمكن أن تؤسس لعلم «عقل» الدولة والسياسة إن جاز التعبير. فالسياسي ليس فقط هذا الذي يعرف طرائق إدارة الأشخاص والأشياء وتدبير الأمور، لكنه قبل هذه وذلك لا بد من أن يعرف: لماذا يفعل ما يفعل؟ وفي أي دائرة من المقاصد يضع معارفه ومهاراته وقدراته القيادية؟ وأن يعرف مبتدأ أمر دولته وغاياتها. وليس هذا للعضو الرئيس أو نوابه فحسب، بل لسائر أعضاء الدولة بحيث يربط كل منهم وظيفته الخاصة بنوعها العام، ويصل النوع العام بالمقصد الخاص منه، فالمقصد العام والأعلى. إن أداء الوظائف العامة برتابة وآلية من دون الالتفات إلى ما تضيفه إلى الاجتماع وكماله وسعادته أو ما تخصمه من ذلك، يعد ـ فيما يبدو من رأي حكماء السياسة ـ عبثاً وضلالاً. ولهذا كانت أولى خصائص أهل الدولة الجاهلية كما سيرد افتقاد المعرفة العليا التي تسوّغ وجودهم السياسي: «والمدينة الجاهلية هي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم، إن أرشدوا إليها فلم يفهموها ولم يعتقدوها، وإنما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر أنها خيرات من التي تظن

أنها هي الغايات في الحياة، . .»[١٥].

ومن ناحية أخرى يؤسس الفيلسوف لنظرية في «بناء الإرادة السياسية» وعلم نفس الدولة، تتصل أيضاً بالعلم والإيمان، وبالوظيفة التربوية لمواطني الدولة وقضايا مثل التنشئة العامة والسياسية. ويقدم الفارابي تطبيقاً مهمّاً لهذا الجانب ضمن تعرضه لأصناف الدول غير الفاضلة كما سيأتي.

أما ضبط السلوك العام وفق المشروعية القانونية، فيؤكد الفارابي فيه وسيلة «القدوة». فالمنوط به إبراز الانضباط والالتزام في الاتباع للسنن والقوانين الشرعية هو أولاً القائد، وبانضباطه يتأسّى التابعون له من أعوانه أهل القيادة والإدارة أو سائر فئات المجتمع. فقد جعل الفارابي من أهم شرائط الرئيس أو الخليفة «أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التي دبّرها الأولون للمدينة، محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها». فبالعلم الصحيح والسلوك المستقيم يقود الرئيس الفاضل مجتمعاً فاضلاً ودولة فاضلة، والأمر بعكسه.

وبين دوائر الوجود السياسي ومقاصده ووظائفه الرئيسة تتحرك عدسة الفيلسوف كي تكشف عن تنويعات في هذا الصدد، تتشكل منها الدول في جوانياتها وأفكارها ونفسياتها وسلوكياتها، وتتكون منها صورة العالم السياسية وما بين دوله من علاقات وتفاعلات، يمكن استعراضها في النظرية الآتية.

■ نظرية أنماط الدول والعلاقات بينها

أربعة نماذج أو أنماط يقابلها الفارابي بدولته المثلى: الدولة الجاهلية، والدولة الفاسقة، والدولة المتبدلة (أو المبدّلة وهي غير الدولة البدّالة)، والدولة الضالة.

أ ـ وأساسهم وأوسعهم هي الدولة الجاهلية، التي تجهل المقصد السياسي والاجتماعي الأعلى (السعادة الحقة)، وتصطنع لنفسها سعادة ظاهرية زائفة وغاياتٍ موهومة مظنونة: «عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر أنها خيرات، من التي تظن أنها هي الغايات في الحياة؛ وهي سلامة الأبدان، واليسار، والتمتع باللذات، وأن يكون مخلًى

(١٥) الفارابي، المصدر نفسه، ص١٣١.

هواه، وأن يكون مكرماً معظّماً. فكل واحد من هذه سعادة عند أهل الجاهلية، والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه كلها، وأضدادها هي الشقاء»[١٦]؛ ومن ثَمّ يتوزّع نموذج الدولة الجاهلية إلى ستة نماذج فرعية بحسب المقصد الأعلى للمجتمع والدولة:

١ ـ الدولة الضرورية: «وهي التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح، والتعاون على استفادتها».

٢ ـ والدولة البدالة: «هي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة، ولا ينتفعوا باليسار في شيء آخر، لكن على أن اليسار هو الغاية في الحياة».

٣ ـ ودولة الخسة والسقوط: «وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح، وبالجملة اللذة من المحسوس والتخيل وإيثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو».

٤ ـ ودولة الكرامة: «وهي التي قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم، ممجدين معظمين بالقول والفعل، ذوي فخامة وبهاء، إما عند غيرهم وإما بعضهم عند بعض، كل إنسان على مقدار محبته لذلك، أو مقدار ما أمكنه بلوغه منه».

٥ ـ ودولة التغلب: «وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم، ويكون كدهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط».

٦ ـ والدولة الجماعية: «هي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً، يعمل كل واحد منهم ما شاء، لا يمنع هواه في شيء أصلاً»[١٧].

وإذا كانت غاية الفيلسوف الذاتية يمكن أن تتحول به إلى أيديولوجيا ويوتوبيا على نحو ما يبدو في تصوير المدينة الفاضلة (دولة الفيلسوف)، فإن النزعة الغائية لديه تسهم في تنبهه إلى قضية «المقاصد السياسية والاجتماعية» ودورها في تشكيل بنية الدولة وتوجيه سياساتها العامة. ولا يقتصر هذا على نموذج من الدول

---

(١٦) المصدر نفسه، ص١٣١.

(١٧) المصدر نفسه، ص١٣١ ـ ١٣٣.

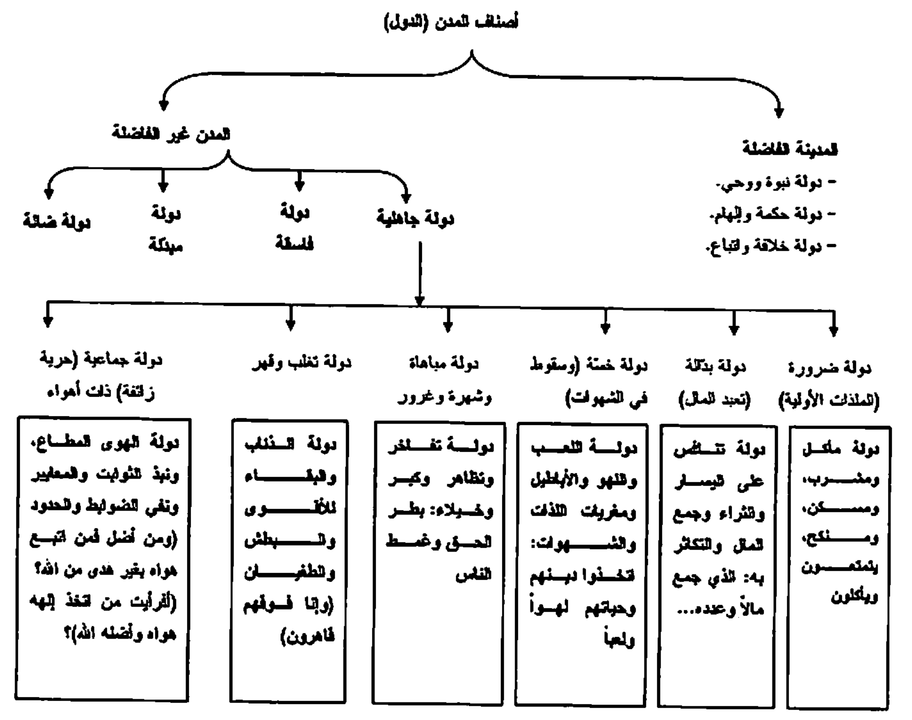
دون غيره. فالمقاصد أداة أساسية في عموم مداخل التراث السياسي الإسلامي للنظر في الواقع السياسي من جهة وتصور الصورة الصالحة والمصلحة له من جهة أخرى. فمتى افتُقدت المقاصد أو انحرفت ضلت الدولة سبيلها، ولا مرجع لها إلى الصواب إلا حين تستعيد مقاصدها الحقة والصحيحة.

ب ـ وأما الدولة الفاسقة، فكما سبقت الإشارة هي «التي آراؤها الآراء الفاضلة، وهي التي تعلم السعادة والله (ﷻ) والثواني والعقل الفعال، وكل شيء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها، ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلية».

ج ـ والدولة المبدلة: «فهي التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك، واستحالت أفعالها إلى غير تلك».

الشكل الرقم (٦ ـ ١)

صورة دول المعمورة وأممها لدى الفارابي وموقعها من الفضيلة والسعادة



د ـ والدولة الضالة: «هي التي تظن بعد حياتها هذه السعادة، ولكن غُيرت هذه، وتعتقد في الله (ﷻ) وفي الثواني وفي العقل الفعال آراء فاسدة لا يصلح عليها، حتى ولا إن أخذت على أنها تمثيلات وتخيّلات لها، ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك، ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور».

ومن الجدير بالملاحظة بدايةً إزاء هذا التصنيف (في هذه النماذج الأربعة الرئيسة والستة الفرعية) تداخل التأثير بين الثقافتين اليونانية والإسلامية. وذلك واضح أولاً في تسميات هذه النماذج؛ حيث تتبدى تقسيمة أرسطو للدول الأرستقراطية والديمقراطية والأوليغاركية التي ربما ترجمها الفارابي بشكل حرفي ملتبس. فـ«الدولة الجماعية» ـ التي ربما ترجمها عن الديمقراطية ـ ليست مما يضاد الفضيلة بالضرورة، ولا يعبر اسمها عن مدلولها الذي ذكره من أنها دولة الأهواء المطاعة والمشاعة، وكذلك «دولة الكرامة» التي هي في الحقيقة دولة المغرورين المتيهين بأنفسهم أفراداً كانوا أو جماعات. ولكن من ناحية أخرى تتجلى الصلة بالثقافة الإسلامية في تعبيرات «الضروري»، و«الجاهلية» و«الفاسقة» و«المبدلة» و«الضالة»، بل إن معاني هذه المفاهيم الأربعة تتسق مع الاستعمال الشرعي والفقهي، وربما هي مأخوذة من نماذج قرآنية. فالضروري هو على استعمال الفقهاء نفسه، أما الفسوق فواضح من تعريف الفارابي أنه الدرجة الواقعة بين الجاهلية الكبرى وصغائر الآثام، وهو ما يشبه التصنيف القرآني في قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ﴾ [الحجرات: ٧]، كما يتواءم مع مقابلة الفسوق بالإيمان في قوله جل شأنه: ﴿بِئْسَ ٱلِٱسْمُ ٱلْفُسُوقُ بَعْدَ ٱلْإِيمَٰنِ ۚ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [الحجرات: ١١].

أما الدولة المبدلة فتعريفها يكاد يتطابق مع قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا۟ قَوْمَهُمْ دَارَ ٱلْبَوَارِ﴾ [إبراهيم: ٢٨] كما يتقارب مفهوم الدولة الضالة مع النموذج السامري في القرآن المجيد: ﴿قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنۢ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِىُّ﴾ [طه: ٨٥] إلى قوله تعالى: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَٰسَٰمِرِىُّ ۞ قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا۟ بِهِۦ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَٰلِكَ سَوَّلَتْ لِى نَفْسِى﴾ [طه: ٩٥ ـ ٩٦]. وربما تتشابه مع

النموذج الفرعوني في جانبه الإضلالي: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَىٰ﴾ [طه: ٧٩].

هذا التداخل في التأثير بدا إيجابيّاً حيث يوسع الفارابي من قدرات التصنيف؛ ومن ثَمّ مكنات الإدراك والتصوير للحالات السياسية المختلفة. ويمكن مقارنة إمكانات هذا التصنيف بالسائد في النظم والحكومات المقارنة اليوم التي تتوزع فيها النظم السياسية وأنظمة الحكم بين دكتاتورية وديمقراطية، والدكتاتورية بين الفرد والحزب والطبقة والطائفة، والديمقراطية إلى مباشرة وشبه مباشرة وغير مباشرة، وغير المباشرة التمثيلية إلى مطلقة ومقيدة، وإلى رئاسية وبرلمانية، وهكذا[١٨]. ومما يستنتج من هذه المقارنة أنه بينما يغلب على التصنيفات اليونانية القديمة والغربية المعاصرة في شأن الدول وأنظمة الحكم معايير شكلية كالأعداد أو العناية بـ«من» يحكم، نجد فيلسوف الحضارة الإسلامية يصب كل اهتمامه على «ماذا يحكم» وليس «من يحكم؟»؛ أي ما الفكرة الحاكمة والمؤسسة للدولة والموجهة لنظام الحكم بل للمجتمع برمته؟ هل هو بحث عن سعادة حقيقية أم جريٌ وراء أمانيّ باطلة؟ وواضح دور «النزعة القيمية» في هذا الصدد وأثرها في تقديم المعاني على المباني والحقائق على الرسوم والأشكال.

وواضح أيضاً كيف يؤسّس الفارابي رؤيته لنماذج الدول على معيار المرجعية الحاكمة والدستور السياسي والعام أو ما يسميه هو بـ«الملة»: «والمدن الجاهلة والضالة إنما تحدث متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة»[١٩]. وهو في شرحه لملل الدول والأمم يستعرض جانباً مهمّاً مما نسميه اليوم «رؤى العالم والإنسان» أو «النماذج المعرفية المقارنة»، ينبئ عن سعة أفق عالية تستوعب كثيراً من التصورات المعاصرة وبالأخص نظريتي صراع القوى، والتعاون الإنساني المتبادل، وما يتفرع عن كل منهما من نظريات فرعية، نقف أمامها لاحقاً.

وبهذا التصنيف نستنتج أن الفارابي كان يرى المعمورة حوله غير

(١٨) كمال المنوفي، **أصول النظم السياسية المقارنة** (الكويت: شركة الربيعان، ١٩٨٧)، ص٤٧ ـ ٥٥.

(١٩) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي: **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص١٥١، و**كتاب الملة ونصوص أخرى**، تحقيق وتقديم وتعليق محسن مهدي، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٩١)، ص٨٦ ـ ٨٧.

فاضلة، فهي عسيرة إن لم تكن مستحيلة، ومن ثَمّ لا يكون في الواقع عادة إلا الأمم والدول دون الفاضلة وضد الفاضلة: جاهلية وفاسقة ومبدّلة وضالة. فإذا غلب على الواقع الدولي نمط معين من هذه الدول والأمم كان العالم على شاكلته: جاهلياً أو فاسقاً أو مبدّلاً أو ضالاً أو مزيجاً من هذا وذاك. ولذا فيمكن أن يعيش المواطن في دائرة سياسية غير مواتية له، وتقيم جماعات فاضلة ـ بالاضطرار والتسلط ـ في بقاع غير فاضلة، وما يفرزه هذا من نزاعات نفسية واجتماعية وسياسية.

ومن ناحية أخرى تتداخل في رؤية الفارابي في هذا المقام «الدولة» مع «المجتمع»، وهذا مقام مهم للإشارة إلى تميّز مفهوم «الدولة» لديه عنه في الثقافة السياسية المعاصرة. فالدولة الواقعية غير الفاضلة لا تكون كذلك بحكامها فقط، فظاهرة الأواني المستطرقة تتحرك آليّاً بين نظام الحكم والمجتمع بحيث تكون الدولة بما يغلب على أهلها: «وملوك هذه المدن مضادة لملوك المدن الفاضلة، ورياستهم مضادة للرياسات الفاضلة، وكذلك سائر من فيها»[٢٠].

■ نظرية فرعية في سيكولوجية الدولة والمجتمع

ينتقل الفارابي داخل أصناف الدول إلى تناول «سيكولوجية الدولة والمجتمع»، رابطاً بين التصورات والاعتقادات السائدة، والسلوك الخاص والعام، وما أسماه بـ«الهيئة النفسانية»: «وأما أهل سائر المدن فإن أفعالهم لما كانت رديئة أكسبتهم هيئات نفسانية رديئة، كما أن أفعال الكتابة متى كانت رديئة على غير ما شأن الكتابة أن تكون عليها تكسب الإنسان كتابة أسوأ رديئة ناقصة، وكلما واظب واحد منهم على تلك الأفعال ازدادت صناعته نقصاً. وكذلك الأفعال الرديئة من أفعال سائر المدن تكسب أنفسهم هيئات رديئة ناقصة، وكلما واظب واحد منهم على تلك الأفعال ازدادت هيئته النفسانية نقصاً، فتصير أنفسهم مرضى. فلذلك ربما التذوا بالهيئات التي يستفيدونها بتلك الأفعال، كما أن مرضى الأبدان، مثل كثير من المحمومين؛ لفساد مزاجهم، يستلذون الأشياء التي ليس شأنها أن يلتذ بها

(٢٠) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٣٤.

من الطعوم، ويتأذّون بالأشياء التي شأنها أن تكون لذيذة، ولا يحسون بطعوم الأشياء الحلوة التي من شأنها أن تكون لذيذة. كذلك مرضى الأنفس، بفساد تخيّلهم الذي اكتسبوه بالإرادة والعادة، يستلذّون الهيئات الرديئة والأفعال، ويتأذّون بالأشياء الجميلة الفاضلة أو لا يتخيلونها أصلاً. وكما أن في المرضى من لا يشعر بعلته، وفيهم من يظن مع ذلك أنه صحيح، ويقوى ظنه بذلك حتى لا يصغي إلى قول طبيب أصلاً؛ كذلك من كان من مرضى الأنفس لا يشعر بمرضه ويظن مع ذلك أنه فاضل صحيح النفس فإنه لا يصغي أصلاً إلى قول مرشد ولا معلم ولا مقوم»[٢١].

وهذه رؤية من أهم ما قدّمه الفارابي في إمكانات تشخيص واقع سياسي عليل، بناء على نظريته المؤلفة من ثلاثية «التصورات المعرفية، السلوكيات العملية، الهيئات النفسانية»، التي توفّر إمكانات عالية لفهم ووصف الأمراض والعلل النفسية العامة؛ أي المتعلقة بالاجتماع العام والسياسي. فالمواطنون ليسوا مجرد شواخص تحتل أحيازاً من الفراغ المكاني، ولا هم أرقاماً تحصى لمعرفة الآراء والتوجهات السياسية، ولا هم مجرد ماكينات إنتاج واستهلاك اقتصادية، بل هم في المقام الأول وقبل كل هذا وبعده: عقول تتصور وتؤمن وتهتدي وتضل، ونفوس تشعر وتحس وترغب وترهب، وتقبِل وتدبِر، وترضى وتسخط، ثم شخصية تعمل وتتحرك بسلوكيات وأنماط عيش معينة. وهاهنا يقع المحرك الكامن والأساس لمجريات الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. إن الدرس المحوري الذي يوجهنا الفارابي إليه بهذه الفقرة هو: أن العلاقات والتفاعلات السياسية إنما تفسد من بواطنها أولاً، وذلك حين تعتل نفوس الجماهير والساسة جميعاً.

ويبرع الفارابي في تفسير فساد الهيئة أو الحالة النفسية بأثر من السلوك والفعل المتكرر القائم على اختلال الرؤية وتشوه الوعي. فإذا فسد الوعي ترتب على ذلك ضلال السعي، وإذا صار هذا الضلال معتاداً ومضى به الزمن والأجيال وجرت عمليات تحويله إلى مؤسسات ونظم حياة وأوضاع مستقرة، اعتادته النفوس وتعرضت به لعملية تطبيع ناعمة ماكرة، على النحو الذي قد يلاحَظ في شعوب الأمة العربية والإسلامية من نواحٍ كثيرة. فإدراك

---

(٢١) المصدر نفسه، ص١٤٠ ـ ١٤١.

عنصر الزمن وأثر المداومة والمواظبة واعتياد أوضاع سياسية معينة وتعاطي الجماهير - بل نظم الدولة والمجتمع أيضاً - معها من الأهمية بمكان. وعندما تفسد الأذواق ويستسيغ الناس القهر والاستبداد، ويجري تطبيعهم على الفساد والرشا والخداع وقوانين السوق والغاب، فلا شك في أن البحث عن الإصلاح السياسي يبدو جد عسير إن لم يكن ضرباً من المحال؛ إذ لم يعد الإشكال فقط في الواقع السياسي، بل في طبيعة إدراك الناس له، عندما يرى الفاسدون والمفسدون أنهم أهل الصلاح والإصلاح كما قال سبحانه: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ۞ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ۞ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ ۗ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١١ ـ ١٣].

فمعضلة الإصلاح السياسي تتجلى حين يتراكب الفساد السياسي والاجتماعي إلى درجة انتفاء الشعور بالمرض، ثم تزداد بحلول شعور قوي بالصحة والسلامة والخير، فساعتها لا يصغي المجتمع ولا السياسيون إلى «**قول مرشد ولا معلم ولا مقوم**» كما يقول الفارابي. وربما يجري المرشدون والمصلحون إلى أنواع من الإصلاح غير صالحة ولا حقيقية في ما يسميه المستشار طارق البشري «الإصلاح الضال» و«الإصلاح الفاسد» ويضرب له أمثلة معبرة من التاريخ العربي والإسلامي الحديث[٢٢].

يتابع الفارابي هذا المقترب السياسي السيكولوجي في تصوير جوانيات الدول غير الفاضلة. فأهل الدولة الجاهلية الذين فقدوا الإيمان مطلقاً وانحرفوا بالتمام عن المعرفة اليقينية بالله تعالى وحقائق الوجود والحياة الراقية، تبطل لديهم قوى الإدراك حتى يتحول الناس إلى صور إنسانية بلا حقائق: «وهؤلاء هم الهالكون والصائرون إلى العدم، على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والأفاعي»[٢٣].

وأما أهل المدينة الفاسقة فهم عرضة للفصام النفسي بين اعتقاداتهم وما يرونه صلاحاً وخيراً وتقدماً وبين أفعالهم التي تضادّ هذه التصورات، وتسبّب

(٢٢) طارق البشري، ماهية المعاصرة (في المسألة الإسلامية المعاصرة)، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ص١٤.

(٢٣) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٤٢ ـ ١٤٣.

الفسوق في اختلال مناهج النظر والتفكير السياسي والاجتماعي. وإذا وقع هذا للفرد «بقي الدهر كله في أذى عظيم. فإن ألحق به من هو في مرتبته من أهل تلك المدينة، ازداد أذى كل واحد منهم بصاحبه؛ لأن المتلاحقين بلا نهاية تكون زيادات أذاهم في غابر الزمان بلا نهاية، فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة»[٢٤].

وأما أهل الدولة الضالة، فيرى الفارابي أن «الذي أضلهم وعدل بهم عن السعادة لأجل شيء من أغراض أهل الجاهلية وقد عرف السعادة فهو من أهل المدن الفاسقة؛ فذلك هو وحده دون أهل المدينة شقي. فأما أهل المدينة أنفسهم فإنهم يهلكون وينحلون، على مثال ما يصير إليه حال أهل الجاهلية». وبالمثل أهل الدولة المبدّلة التي بدّلت منهجها ودستورها: «وكذلك من عدل عن السعادة بسهو وغلط»[٢٥].

وفي غضون ذلك يشير الفارابي إلى طرف من عالم العلاقات والتفاعلات بين مواطني هذه النماذج من الدول، وما تقدم الإلماح إليه من أثر وجود أقلية فاضلة في دولة فاسقة أو جاهلية، فيقول: «وأما المضطرون والمقهورون من أهل المدينة الفاضلة على أفعال الجاهلية، فإن المقهور على فعل شيء لما كان يتأذى بما يفعله من ذلك صارت مواظبته على ما قسر عليه لا تكسبه هيئة نفسانية مضادّة للهيئات الفاضلة، فتكدر عليه تلك الحال حتى تصير منزلته منزلة أهل المدن الفاسقة، فلذلك لا تضره الأفعال التي أكره عليها، وإنما ينال الفاضل ذلك متى كان المتسلط عليه أحد أهل المدن المضادة للمدينة الفاضلة، واضطر إلى أن يسكن في مساكن المضادين»[٢٦]. وهذا رأي خطير في ما يتعلق بقضية الأقليات العربية والمسلمة المعاصرة في الشرق والغرب، وما يثار من أحاديث الاندماج أو الاستيعاب والذوبان وضياع الهوية والثقافة من جهة، ومن متطلبات العيش المشترك والتمتع بالمواطنة التامة والمشاركة السياسية والاجتماعية الفعالة في بلاد المهجر أو الإقامة.

(٢٤) المصدر نفسه، ص١٤٣ ـ ١٤٤.
(٢٥) المصدر نفسه، ص١٤٤.
(٢٦) المصدر نفسه، ص١٤٤ ـ ١٤٥.

فالفارابي يلاحظ حالة مهمة في الواقع السياسي، وهي تواجد الفرد أو جماعات صغيرة في سياق اجتماعي وسياسي مضادّ لأفكارهم ورؤاهم وثقافتهم، ويرى أنّ الأصل في هذه الحالة هو «الاضطرار» على خلاف دعوات معاصرة للانتقال إلى البيئات المغايرة من باب الدعوة والتعارف الحضاري مع الوعي بالمحاذير، ومع ذلك يرى أن هذا الاضطرار ليس يرافقه بالضرورة إلا أذى يمكن تحمله طالما الفرد أو الجماعة محافظة على ذاتها وهويتها. وبهذا يتفق الفارابي مع هذا التيار التعارفي من جهة الأثر، وإن كان يخالفهم في قصر هذه الحالة على صورة الاضطرار بل الإكراه والتسلط من الأجنبي كما يعبر.

■ نمذجة علاقات الصراع والتعاون الدولي

تقدّم ذكر أن الفارابي يتعرض لبيان أثر «النماذج المعرفية المقارنة» في أحوال الدول والظواهر السياسية، وخاصة على جانبي نظريتي الصراع، والتعاون، وما يتفرع عنهما. وهذا ينضم إلى بُعد العلاقات والتفاعلات في رؤية الفارابي للواقع السياسي الداخلي المحلي والدولي العالمي على مستوى المعمورة.

فالدول الواقعية دون الفاضلة تقوم على رؤى أو نماذج معرفية تتعلق بأصل العلاقة بين الإنسان والإنسان الآخر؛ ومن ثَم فيما بين الجماعات والدول والأمم. فقوم قالوا: «إنا نرى الموجودات التي نشاهدها متضادة، وكل واحد منها يلتمس إبطال الآخر؛ ونرى كل واحد منها إذا حصل موجوداً أعطي مع وجوده شيئاً يحفظ به وجوده من البطلان، وشيئاً يدفع به عن ذاته فعل ضدّه، ويجوّز به ذاته عن ضده، وشيئاً يبطل به ضده... وفي كثير منها جعل له ما يقهر به كل ما يمتنع عليه، وجعل كل ضد من كل ضد ومن كل ما سواه بهذه الحال، حتى تخيّل لنا أن كل واحد منها هو الذي قصد، أو أن يجاز له وحده أفضل الوجود دون غيره.... فإنا نرى كثيراً من الحيوان يثب على كثير من باقيها، فيلتمس إفسادها، وإبطالها من غير أن ينتفع بشيء من ذلك نفعاً يظهر، كأنه قد طبع على أن لا يكون موجوداً في العالم غيره، أو أن وجود كل ما سواه ضار له،... ثم إن كل واحد منهما إن لم يرم ذلك التمس لأن يستعبد غيره فيما ينفعه، وجعل كل نوع من كل

نوع بهذه الحال، وفي كثير منها جعل كل شخص من كل شخص في نوعه بهذه الحال. ثمّ خليت هذه الموجودات أن تتغالب وتتهارج. فالأقهر منها لما سواه يكون أتم وجوداً. والغالب أبداً إما أن يبطل بعضه بعضاً، لأنه في طباعه أن وجود ذلك الشيء نقص ومضرة في وجوده هو، وإما أن يستخدم بعضاً ويستعبده، لأنه يرى في ذلك الشيء أن وجوده لأجله هو. ويرى أشياء تجري على غير نظام،... فقال قوم بعد ذلك: إن هذه الحال طبيعة الموجودات، وهذه فطرتها، والتي تفعلها الأجسام الطبيعية بطبائعها هي التي ينبغي أن تفعلها الحيوانات المختارة باختياراتها وإراداتها، والمروية برويتها. ولذلك رأوا أن المدن [أي الدول] ينبغي أن تكون متغالبة متهارجة، لا مراتب فيها ولا نظام، ولا استئهال يختص به أحد لكرامة أو لشيء آخر؛ وأن يكون كل إنسان متوحداً بكل خير هو له أن يلتمس أن يغالب غيره في كل خير هو لغيره، وأن الإنسان الأقهر لكل ما يناويه هو الأسعد».

أليس هذا بعينه هو منظور «الفوضى الدولية» الذي تشعبت منه سائر نظريات صراع القوى وتوازن القوى، وكان من أهم مبررات النظريات الاستعمارية إبان القرن التاسع عشر الميلادي؟ ثمّ ها هو يعود مع مطلع القرن الحادي والعشرين باسم «الفوضى الخلاقة» والتدمير البناء[٢٧]؟

ثمّ ينبه الفارابي إلى تفريع هذا المنظور الصراعي لنظريات ثانوية أهمها: نظرية «التعاون القهري عن ضرورة»: «ثم تحدث من هذه آراء كثيرة في المدن من آراء الجاهلية: فقوم رأوا ذلك أنه لا تحابّ ولا ارتباط، لا بالطبع ولا بالإرادة، وأنه ينبغي أن يبغض كل إنسان كل إنسان، وأن ينافر كل واحد كل واحد، ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة، ولا يأتلفان إلا عند الحاجة، ثم يكون بعد اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهوراً، وإن اضطر ـ لأجل شيء وارد من خارج ـ أن يجتمعا ويأتلفا فينبغي أن يكون ذلك ريث الحاجة، وما دام الوارد من خارج يضطرهما إلى ذلك؛ فإذا زال فينبغي أن يتنافرا ويفترقا. وهذا هو الداء

---

(٢٧) انظر: نادية محمود مصطفى، «التحديات السياسية الحضارية الخارجية للعالم الإسلامي: بروز الأبعاد الحضارية الثقافية،» في: الأمة في قرن ـ الكتاب السادس: تداعي التحدات والاستجابات والانتفاض نحو المستقبل، ط ٤ (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية ومركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ص٨٣ ـ ٩٦ وما بعدها.

السُّبيعي من آراء الإنسانية»[٢٨].

وعلى الجانب الآخر يتعرض الفارابي لـ«منظور التعاون» ونظرياته أو مقولاته الممزوجة بالروح الصراعية أو المادية، التي يمكن تقريبها كثيراً من رؤى معاصرة عديدة عن الغرب في وجهته الوضعية المادية[٢٩]. يقول الفارابي: «وآخرون لما رأوا أن المتوحد لا يمكنه أن يقوم بكل ما به إليه حاجة دون أن يكون له موازرون ومعاونون، يقوم له كل واحد بشيء مما يحتاج إليه، رأوا الاجتماع». وهذا الاجتماع هو التوجه التعاوني كالاعتماد المتبادل ويتفرع عنه فروع:

(١) نظرية الاجتماع والتعاون بالقهر والإكراه، وهو نموذج ممثل أيما تمثيل عن منظور التبعية وعلاقات الاستتباع بين المركز والأطراف: «فقوم رأوا أن ذلك ينبغي أن يكون بالقهر، بأن يكون الذي يحتاج إلى موازرين يقهر قوماً، فيستعبدهم، ثم يقهر بهم آخرين فيستعبدهم أيضاً. وأنه لا ينبغي أن يكون موازره مساوياً له، بل مقهوراً؛ مثل أن يكون أقواهم بدناً وسلاحاً يقهر واحداً، حتى صار ذلك مقهوراً له قهر به واحداً آخر أو نفراً، ثم يقهر بأولئك آخرين، حتى يجمع له موازرين على الترتيب. فإذا اجتمعوا له صيرهم آلات يستعملهم فيما فيه هواه».

(٢) نظرية الاجتماع والتعاون بالمشترك سواء القومي أو غيره: «وآخرون رأوا ههنا ارتباطاً وتحاباً وائتلافاً، واختلفوا في التي بها يكون الارتباط»:

---

(٢٨) الفارابي، المصدر نفسه، ص١٥١ ـ ١٥٣، وهذا التعبير «السبيعي» لا يتجلى معناه بذاته، وإنما هو شبيه بمعنى «يوم السبع» الذي ورد في حديث أبي هريرة عن نبي الله (ﷺ): روى البخاري أن أبا هريرة (رضي الله عنه) قال: سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: «بينما راعٍ في غَنَمِه عَدَا عليه الذئبُ فأخذ منها شاةً فَطَلَبَهُ الرَّاعي، فَالْتَفَتَ إليه الذئبُ، فقال: من لها يوم السبع؛ يوم ليس لها راعٍ غيري؟ وبينما رجلٌ يسوقُ بقرةً قَدَ حملَ عليها، فالتفتَتْ إليهِ فكلَّمَتْهُ، فقالتْ: إنِّي لمْ أُخلَقْ لِهَذَا، ولكنِّي خُلِقْتُ لِلْحَرْثِ». قال الناس: سبحان الله! قال النبي (ﷺ): «فإني أومن بذلك وأبو بكر وعمر بن الخطاب (رضي الله عنهما)».

(٢٩) قارن بعبد الوهاب المسيري (رحمه الله)، في: عبد الوهاب المسيري، محرر، **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ٧ ج، ط ٣ (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، ج ١: **المقدمة: فقه التحيز**؛ عبد الوهاب المسيري: **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، **ودراسات معرفية في الحداثة الغربية** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦)، **ودفاعاً عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦)، وغيرها.

أ ـ النظرية القومية (بالجنس أو العنصر الواحد): «قوم رأوا أن الاشتراك في الولادة من والد واحد هو الارتباط به، وبه يكون الاجتماع والائتلاف والتحاب والتوازر على أن يغلبوا غيرهم، وعلى الامتناع من أن يغلبهم غيرهم. فإن التباين والتنافر بتباين الآباء، والاشتراك في الوالد الأخص والأقرب يوجب ارتباطاً أشد، وفيما هو أعم يوجب ارتباطاً أضعف؛ إلى أن يبلغ من العموم والبعد إلى حيث ينقطع الارتباط أصلاً ويكون تنافراً؛ إلا عند الضرورة الواردة من خارج، مثل شر يدهمهم، ولا يقومون بدفعه إلا باجتماع جماعات كثيرة». ومما يقارن به هذا المعنى مفهوم العصبية عند ابن خلدون الذي وظفه في تفسير كثير من ظواهر المجال السياسي.

ب ـ القومية المتقاربة بالتصاهر بين الأمم: «وقوم رأوا أن الارتباط هو بالاشتراك في التناسل، وذلك بأن ينسل ذكورة أولاد هذه الطائفة من إناث أولاد أولئك، وذكورة أولاد أولئك من إناث أولاد هؤلاء، وذلك التصاهر».

ج ـ القومية التاريخية التي معتمدها المشترك التاريخي: «وقوم رأوا أن الارتباط هو باشتراك في الرئيس الأول الذي جمعهم أولاً ودبرهم حتى غلبوا به، ونالوا خيراً ما من خيرات الجاهلية».

د ـ الاجتماع وفق العقد الاجتماعي الإرادي: «وقوم رأوا أن الارتباط هو بالإيمان والتحالف والتعاهد على ما يعطيه كل إنسان من نفسه، ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم، وتكون أيديهم واحدة في أن يغلبوا غيرهم، وأن يدفعوا عن أنفسهم غلبة غيرهم لهم».

هـ ـ الاجتماع أو القومية على أساس المشترك الثقافي والمعنوي: «وآخرون رأوا أن الارتباط هو بتشابه الخلق والشيم الطبيعية، والاشتراك في اللغة واللسان؛ وأن التباين يباين هذه. وهذا هو لكل أمة. فينبغي أن يكونوا فيما بينهم متحابين ومنافرين لمن سواهم؛ فإن الأمم إنما تتباين بهذه الثلاث».

و ـ القومية القائمة على الوطن والإقليم المشترك: «وآخرون رأوا أن الارتباط هو بالاشتراك في المنزل، ثم الاشتراك في المساكن، وأن أخصهم هو بالاشتراك في المنزل، ثم الاشتراك في السكة، ثم الاشتراك في المحلة.

فلذلك يتواسون بالجار، فإن الجار هو المشارك في السكة وفي المحلة؛ ثم الاشتراك في المدينة، ثم الاشتراك في الصقع الذي فيه المدينة».

ز ـ اجتماعات متعددة الدواعي والأسباب: «وههنا أيضاً أشياء يظن أنه ينبغي أن يكون لها ارتباط جزئي بين جماعة يسيرة وبين نفر وبين اثنين، منها طول التلاقي، ومنها الاشتراك في طعام يؤكل، وشراب يشرب، ومنها الاشتراك في الصنائع، ومنها الاشتراك في شر يدهمهم، وخاصة متى كان نوع الشر واحداً وتلاقوا، فإن بعضهم يكون سلوة بعض. ومنها الاشتراك في لذة ما، ومنها الاشتراك في الأمكنة التي لا يؤمن فيها أن يحتاج كل واحد إلى الآخر، مثل الترافق في السفر»[٣٠].

هذه القدرة التصنيفية العالية يمكن أن تعزى إلى الطاقة التجريدية التي يتمتع بها مدخل التفلسف السياسي، وهي بلا شك من متطلبات تطوير مناهج النظر والبحث في العلوم السياسية المعاصرة، لكن الاقتراب الشديد فيها من الواقع السياسي الإنساني بالوصف العام والتجريد في نماذج وأنماط رئيسة وفرعية، والقدرة على تمييز المتشابهات وبيان نقاط التمايز بين أشكال من الصراع ومن التعاون السياسي المحلي والدولي، تبدو شديدة التداخل والتقاطع، مما ينبغي الوقوف على آلياته وأدواته المنهجية التي يقدمها المدخل الفلسفي. فالفارابي الذي غاص في أعماق الدولة حتى تناول البعدين المعرفي والنفسي لدى أهل الدولة، يعود فيحلق عالياً ليرسم صورة نموذجية لعالم من الدول المتضافرة في جهات والمتنافرة في أخرى، ثم يفصل أكثر فيفرق بين درجات اللون الواحد من الصراع أو من الاجتماع.

ومن ناحية مكملة ومهمة، يشير الفارابي إلى أن النماذج المعرفية الحاكمة عادة ما لا تصرح بعدوانية أو بصراعية واضحة، وتتحاشى أن تعلن عن سلبية توجهها القيمي؛ ومن ثَم تجتهد في تمويه المنطق المختل لاستراتيجياتها وسياساتها الخارجية والداخلية بإطلاق أسماء وأوصاف مثلى عليه. ويطبق الفارابي هذا المعنى على قيمتي «العدل» و«السلمية»[٣١].

(٣٠) الفارابي، المصدر نفسه، ص١٥٤ ـ ١٥٦.

(٣١) قارن هذا بآليات العلمنة التي يوظفها الغرب لمسخ الفرد والمجتمع وأسمائها الملبسة بأقنعة «الترشيد» و«العصرنة» و«التحديث»... في: المسيري: **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ج ٢، ص٩ ـ ٣٤ وما بعدها.

فالمنطلقون من الاعتقاد بأصالة الشر والصراع في النفس والدول، وأنهم لذلك سوف يتغالبون ويتهارجون حتماً، يجعلون هذا الأمر هو الطبيعي، ومن ثَم هو الحق والعدل: «وينبغي أن يروم كل طائفة أن تسلب جميع ما للأخرى من ذلك، وتجعل ذلك لنفسها، ويكون كل واحد من كل واحد بهذه الحال. فالقاهرة منها للأخرى على هذه هي الفائزة، وهي المغبوطة، وهي السعيدة. وهذه الأشياء هي التي في الطبع، إما في طبع كل إنسان أو في طبع كل طائفة، وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية. فما في الطبع هو العدل. فالعدل إذاً التغالب. والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها». والمقهور إما أن يقهر على وجوده وذاته فيتعرض للإبادة، أو على كرامته وحريته فيقع في أسر الاستعباد، ومع هذا فالقاهر لغيره هو العادل الفاضل: «فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل. وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضاً عدل. فهذه كلها هو العدل الطبيعي، وهي الفضيلة. وهذه الأفعال هي الأفعال الفاضلة»[٣٢].

ولا يمنع القوى المستكبرة من هذه السياسة إلا المنطق نفسه؛ ألا وهو منطق القوة المادية المتفوقة؛ حيث يتحقق نظام «توازن القوى» وتكابحها كحال الحرب الباردة، على نحو ما سبقت الإشارة الذي يشرحه الفارابي شرحاً بارعاً: «وذلك أن يكون كل واحد منهما كأنهما نفسان أو طائفتان مساوية إحداهما في قوتها للأخرى، وكانا يتداولان القهر، فيطول ذلك بينهما؛ فيذوق كل واحد الأمرّين، ويصير إلى حال لا يحتملها، فحينئذ يجتمعان ويتناصفان، ويترك كل واحد منهما للآخر مما كانا يتغالبان عليه قسطاً ما؛ فتبقى سماته، ويشرط كل واحد منهما على صاحبه أن لا يروم نزع ما في يديه إلا بشرائط، فيصطلحان عليها. . . وإنما يكون ذلك عند ضعف كل من كل، وعند خوف كل من كل. فما دام كل واحد من كل واحد في هذه الحال فينبغي أن يتشاركا. ومتى قوي أحدهما على الآخر فينبغي أن ينقض الشريطة ويروم القهر»[٣٣].

وبالمثل يتحدّث عما يسمّيه «الخشوع» أو التقوى الكاذبة، وإنما هي

(٣٢) المصدر نفسه، ص١٥٧ ـ ١٥٨.

(٣٣) المصدر نفسه، ص١٥٨ ـ ١٥٩.

«النفاق القيمي» في المجال السياسي والدولي، الذي يؤدي به الخطاب السياسي - وجملة من المظاهر والدعايات - دور الخداع والتغطية على الحقائق الكارثية، فهذه السياسات التجميلية من طرفٍ سياسي ما - كالتي تقوم بها بعض الدبلوماسيات العامة اليوم - تؤدي إلى أن تنبهر به بعض التيارات: «فتحبه فلا تنكر ارتكاب هواه في كل شيء، بل يحسن عند الجميع قبيح ما يعمله، ويصير بذلك إلى غلبة الجميع على الكرامات والرياسات والأموال واللذات ونيل الحرية، فتلك الأشياء إنما جعلت لهذه»[٣٤].

ولا تزال الرؤى الفلسفية الحاكمة للشخصية القومية والمشكّلة للثقافة السياسية تؤثر في طبائع الدول وتوجّهاتها بحيث يمكن رؤية العالم السياسي المعيش من منظارها.

ولا يقف الفارابي في هذا المقام متمسّكاً بأوحدية خيار الدولة الفاضلة التامة، بل يبحث عن بديل أكثر واقعية فإذا هي دولة «المسالمة الإنسانية» عن قناعة وإيمان بالإنسان وطبيعته الخير وقابليات الأفراد والجماعات والأمم للتسالم الصادق، محقّقاً سبقاً كبيراً على مشروعات الفلاسفة عن السلم الدولي، ولعل أشهر ما قدّمه الألماني إيمانويل كانط[٣٥]. فما سبق إنما كان من آراء ورؤى الدول الجاهلية: «وقعت في نفوس كثير من الناس عن الأشياء التي تشاهد في الموجودات»؛ أي في الوجود والواقع، فمن الواقع ومن «مناهج نظر» معوجّة، تطورت رؤى الصراع والتغالب، وخرجت منها نظريات متنوعة:

١ - «فقوم منهم رأوا أن يكونوا أبداً بأسرهم يطلبون مغالبة آخرين أبداً، وكلما غلبوا طائفة ساروا إلى أخرى.

٢ - وآخرون يرون أن يمتدوا ذلك من أنفسهم ومن غيرهم، فيحفظونها ويدبرونها، أما من أنفسهم فبالغاية الإرادية، مثل البيع والشراء والتعاوض وغير ذلك، وأما من غيرهم فبالغلبة.

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص١٦١ وما بعدها.

(٣٥) انظر: كانط، مشروع للسلام الدائم.

٣ ـ وآخرون رأوا تزييدها في غيرهم بالوجهين جميعاً.

٤ ـ وآخرون رأوا ذلك بأن جعلوا أنفسهم قسمين: قسماً يريدون تلك ويمدونها من أنفسهم بمعاملات، وقسماً يغالبون عليهم. فيحصلون طائفتين، كل واحدة منفردة بشيء: إحداهما بالمغالبة والأخرى بالمعاملة الإرادية.

٥ ـ وقوم منهم رأوا أن الطائفة المعاملة منها هي إناثهم، والمغالبة هي ذكورهم. وإذا ضعف بعضهم عن المغالبة جعل في المعاملة، فإن لم يصلح لا لذا ولا لذاك جعل فضلاً.

٦ ـ وآخرون رأوا أن تكون الطائفة المعاملة قوماً آخرين غير ما يغلبونهم ويستعبدونهم، فيكونوا هم المتولين لضرورتهم ولحفظ الخيرات التي يغلبون عليها وإمدادها وتزييدها»[٣٦].

لكن ثمّة دولة أخرى دون الفاضلة لكنها أفضل الدول الواقعية، وهي التي تميّز العلاقات الإنسانية عن قوانين الغاب، وعن علاقة تسخير الحيوان والأشياء بأمر الله تعالى لصالح الإنسان. وأصحاب هذه الثقافة يبنون «دولة السلام» و«أمة السلام» ومعمورة تدخل في السلم كافة: «وآخرون قالوا إن التغالب في الموجودات إنما هي بين الأنواع المختلفة، وأما الداخلة تحت نوع واحد فإن النوع هو رابطها الذي لأجله ينبغي أن يتسالم. فالإنسانية للناس هي الرباط؛ فينبغي أن يتسالموا بالإنسانية، ثمّ يغالبون غيرهم فيما ينتفعون به من سائرها ويتركون ما لا ينتفعون به... وقالوا: فإذا كان كذلك فإن الخيرات التي سبيلها أن يكتسبها بعضهم عن بعض، فينبغي أن تكون بالمعاملات الإرادية، والتي سبيلها أن تكتسب وتستفاد من سائر الأنواع الأخر، فينبغي أن تكون بالغلبة إذ كانت الأخرى لا نطق لها فتعلم المعاملات الإرادية. وقالوا: فهذا هو الطبيعي للإنسان. فأما الإنسان المغالب فليس بما هو مغالب طبيعياً. ولذلك إذا كان لا بد من أن يكون ههنا أمة أو طائفة خارجة عن الطبيعي للإنسان، تروم مغالبة سائر الطوائف على الخيرات التي بها، اضطرت الأمة والطائفة الطبيعية إلى قوم منهم ينفردون بمدافعة أمثال أولئك إن وردوا عليهم يطلبون مغالبتهم، وبمغالبتهم

(٣٦) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٦٢ ـ ١٦٤.

على حق هؤلاء إن كانوا أولئك غلبوا عليه، فتصير كل طائفة فيها قوتان: قوة تغالب بها وتدافع، وقوة تعامل بها. وهذه التي بها تدافع ليست لها على أنها تفعل ذلك بإرادتها، لكن يضطرها إلى ذلك بما يرد عليها من خارج»[٣٧].

فالصراع الإنساني ليس بأصل ولا بحتم، خاصة بين الذين يعترفون وينادون بأصالة الحرية والإرادة الحرة في الإنسان؛ بل إن النوع الإنساني الذي يشترك فيه سائر الآدميين حقيق أن يصنع «مشتركاً إنسانيّاً» يتسالم عليه العالم وتتعاون في إطاره الدول والحكومات. وما أرقى هذا المعنى الذي عبّر عنه الفارابي في صورة شعار أو نداء حركي: «فالإنسانية للناس هي الرباط؛ فينبغي أن يتسالموا بالإنسانية». ومن ثَمّ ينقسم العالم عنده إلى صراعيين يؤججون الحروب والنزاعات، وسلاميين يرون المعاملة الإرادية هي الأساس: «وهؤلاء على ضدّ ما عليه أولئك، فإن أولئك يرون أن المسالمة لا بوارد من خارج، وهؤلاء يرون أن المغالبة لا بوارد من خارج. فيحدث من ذلك هذا الرأي الذي للمدن المسالمة»[٣٨].

وهكذا تتحول النماذج المعرفية التأسيسية التي تتباين فيها الحضارات إلى قواعد فوق دستورية تصبغ الدولة والمجتمع السياسي والعام بصبغة معينة، تحدّد أنماط العلاقات والتفاعلات الداخلية والبينية ضمن القومية أو الرباط المشترك نفسهما، كما توجّه العلاقات والتفاعلات مع الدول خارج النطاق الحضاري الواحد.

وبدءاً من مقومات المدخل الفلسفي والصورة التي يقدمها الفيلسوف لنماذج وظواهر من الواقع السياسي، إلى الافتراضات المنهجية التي توضح مصادر النظر السياسي وقواعده الأساسية والتصورات الأولية عن الوجود السياسي لدى الفيلسوف، إلى نماذج من النظريات السياسية الأساسية التي صاغها من معين تفلسفه السياسي، تتجلى في النهاية حزمة منهجية أساسية من آليات البحث الفلسفي في الشأن السياسي وأدواته، ورؤية للإجراءات

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص١٦٤ ـ ١٦٥. وقارنه بمفهوم «الإنسانية المشتركة» لدى المسيري، في: **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ج ٢، ص٤٧٣ ـ ٤٧٤.

(٣٨) الفارابي، المصدر نفسه، ص١٦٥.

الرئيسة التي تتم بها عملية البحث الفلسفي في الواقع بغية تصويره بما يتلاءم مع غايات الفيلسوف ومنهجيته العامة.

ثالثاً: آليات وأدوات وإجراءات في التفلسف السياسي

لم يصل الفيلسوف من منهجيته العامة إلى إنتاج تصوره الخاص عن الواقع والمجال السياسي من فراغ، بل وصلت بينهما منهجية خاصة (منهجية تفلسف سياسي) أعادت العنايةُ الخاصة بالسياسة تشكيلَها. وهذه المنهجية الخاصة تتأسس على عدد من التصورات الكلية والافتراضات الأساسية، وتتكشف في النظريات السياسية التي ينتهي إليها الفيلسوف، لكن قلبها يحتوي على آليات معينة وأدوات يستخدمها الفيلسوف في مقاربة الشأن السياسي بطريقته الخاصة، كما يمكن أن تتمثّل في النهاية في خطوات وإجراءات بحثية عملية يمكن باتباعها والتمرس بها تطوير عملية التفلسف السياسي والتدرج فيها.

وقد يتداخل جانبا الآليات والأدوات نظراً إلى أن الآلية طريقة جزئية، والأداة وسيلة تستعمل في تشغيل الآليات والمناهج وتفعيلها، وكل منهما تندرجان تحت مستلزمات المنهج البحثي، وربما اشتملت الأداة على بعض التفاصيل فأشبهت الآلية، وربما احتوت الآلية على معنى الوسيلة فالتبست بالأداة. ومن ثَمّ نميّز بين آليات للاقتراب الفلسفي من الواقع السياسي أو تصويره مثل: التجريد، والتصنيف والاستنباط، والنمذجة، والنُظم المنطقي، وبين أدوات مثل: الأداة المنطقية، والقياس الصوري، والأداة اللغوية، والخيال الفلسفي، والمثال الواقعي، والنموذج المستنبط، والمفاهيم. ولا شك في أن ثمة آليات وأدوات غير هذه يستعملها الفيلسوف عامة لكن في هذه العينة ما يشير إلى المقصود، كما أنّها بارزة في النص محل الدراسة.

١ ـ **فآلية التجريد**: سبق التعريف بها في مقومات المدخل الفلسفي باعتبارها أبرز خصائصه التي تميّزه عن سائر المقتربات والمناهج تراثاً ومعاصرةً. وقد أثارت هذه الآلية كثيراً من الإشكاليات مع نظرية المنهج البحثي الحديثة على نحو ما تقدّم ذكره. فالاقتراب من الواقع يعتمد ـ أول شيء ـ على الرصد والوصف للجزئي من الوقائع والأحوال، فكيف يتسنّى هذا ضمن المستوى التجريدي؟ وما هي تقنيات هذه الآلية؟ أو كيف نرصد

الواقع السياسي رصداً مجرداً إذا كان الرصد أصله الجزئي بل الجزئي المجزّأ (الواقعات)؟

يكشف الفارابي عن طبيعة هذه الآلية في نوعية «المفاهيم» التي يستعملها لوصف الواقع؛ حيث يغلب على مفاهيم الفيلسوف أن تكون «مفاهيم مطلقة» تتحلى بـ (ال)، بينما تتخفف من كل قيد واقعي على الرغم من أن المفهوم الذهني نفسه له أفراده في الواقع الخارجي. فـ«المدينة الفاضلة» مثلاً، تشير إلى نوع مدينة لا إلى مدينة بعينها، و«الفضيلة» ممّا يمكن تصوّره من المعاني المتعارف عليها أو التي يسهل تعريفها وتصوّرها في الأذهان لها تمثّلات لمظاهرها في الواقع والأخلاق والسلوك. و«العضو الرئيس» يشير إلى ظاهرة لها تعيناتها في الواقع، لكن المفهوم لا يخصّ أي تعين منها بل يتحرّر من الإشارة المخصّصة نفسها، ويحوّل عملية البحث إلى معمل «الذهن» لا معمل التاريخ ولا الواقع، وهذا هو عين التجريد، وهذا ما يظهرها آلية ضد واقعية؛ إذ الواقع محله الأعيان، والتجريد موقعه الأذهان.

ولكن العلم والبحث مهما يكن لا يخلوان من هذه الآلية، ولذا تنتقل إشكاليتها إلى مسألة «مستوى التجريد» ووظيفته. فكلما ابتعد مستوى التجريد عن الواقع أو أن يصعد منه ابتداءً، أو أن يرجع إلى هذا الواقع بالتمثيل والشواهد، كلما ضعفت فائدته بالنسبة إلى الاقتراب من الواقع أو تصويره. ومن ناحية أخرى، إذا كان التجريد منسحباً وراء تجريد آخر بلا وظيفة واقعية، تراجعت فائدته أكثر. وفي هذا يلاحظ أنّ الفارابي فعل الأمور الثلاثة: فانطلق بتجريد من الواقع على نحو ما صور العالم المعمور ودوائره المشار إليها ليبين موضع السياسي من الكوني والإنساني. كما نزل بعدد من المفاهيم المجردة إلى شواهدها الواقعية كما فعل مع مفهوم العدل والصراع والخشوع الكاذب في الدول دون الفاضلة. بينما ابتعد عن أي ملمح واقعي حين تابع الرؤية الأفلوطينية عن الوجود الأعلى، فجرد من الأفكار البعيدة أفكاراً أبعد. ويرتبط بها بشكل أساس تردّد «النظرية السياسية الحديثة» بين مبحثَي الواقع والقيم.

وفي هذا الصدد يميز العلامة د. حامد ربيع ـ رحمه الله تعالى ـ بين

اتجاهيْن كل منهما يعبّر عن نظرية مستقلة مختلفة ومتميزة من حيث تحديده لطبيعة «النشاط الفكري المتعلق بظاهرة السلطة»:

«أولهما ـ يقوم على أن الهدف الحقيقي الأوحد من التأمل السياسي هو البحث عن القيم المطلقة التي تحكم وتتحكم في التطور السياسي. إن كل حركة سياسية تستتر خلالها أهداف، والأهداف لا تعدو أن تكون بلورة ذاتية أو مطلقة لمثاليات معينة حتى ولو من خلال اصطناع تلك المفاهيم المثالية. أليست الحركة السياسية نوعاً من الإغراء أو البطولة؟ وما هي البطولة إن لم تكن دفاعاً عن القيم؟ وما هو الإغراء إن لم يكن خديعة تستتر خلف القيم؟ منذ وجد الإنسان ومحور نشاطه الفكري حول السلطة هو تبرير الوصول إليها أو الاحتفاظ بها والوصول إليها بمعنى البطولة. مكيافيللي عندما جعل منطلقه التمييز بين القيم السياسية والقيم غير السياسية لم يفعل سوى أن عبّر بصراحة عن ممارسة ثابتة منذ أقدم العصور، من هو السياسي الذى خضع للأخلاقيات في حركته ولو فى بعض المواقف ولم يشعر بأن الغاية تبرر الوسيلة ولو لم يعلن عن ذلك؟ بهذا المعنى البحث عن القيم وتأصيل تلك القيم وفصلها عما يشوهها أو يضفي عليها شيئاً من الشكل والهوية، ثم تلقّيها صافية خالصة مع بناء لإطارها في المدلول الحركي يصير الوظيفة الحقيقية للفكر السياسي. أيضاً بهذا المعنى تصير النظرية السياسية جوهراً ومحوراً تتلاقى عنده جميع الجهود الفكرية المرتبطة ببناء ذلك الإطار المتكامل للقيم بغض النظر عن تطبيقاتها وفرعياته؛ أي مجرداً من حيث الزمان والمكان والموضوع، بهذا المعنى توصف النظرية السياسية بأنها «Normative Political Theory».

ويستكمل عن «الاتجاه الثاني» الذي يرفض هذا التصوّر الأول، ويرفض أن يجعل الجسد المعرفي الذي يجذب اهتمامه هو ظاهرة القيم: «هذا الاتجاه الثاني لا يعرف سوى العلاقات الارتباطية، وبهذا المعنى هي علاقات بين الوقائع يبحث من خلالها عن دلالة الحركة لنشاط له مصادره، وله أسبابه، وكظواهر لها متغيراتها الدفينة بحيث يستطيع أن يحيل ظاهرة السلطة إلى مجموعة من القوانين المجردة تفسر القائم دون أن يعنيها ما يجب أن يكون. إن المثالية هي الأخلاقيات، أما المعرفة العلمية فهي الوقائع، والواقعة هي وحدها موضوع المعرفة السياسية. على عالم السياسية وعلى

وجه التحديد على عالم النظرية السياسية أن يبحث عن الواقعة، أن ينظف الواقعة، أن يحيلها إلى متغيرات، أن يربط بين تلك المتغيرات ليستطيع أن يجرد مفاهيمه فى شكل قوانين ثابتة علمية تسمح بتفسير الجسد السياسي في حركته دون أي قيد من حيث الزمان والمكان».

ثم يقوِّم د. ربيع هذين الاتجاهين ولاحظ ما يعتورهما معاً من نقص وخلط: «على أن الواقع أن كلا هذين الاتجاهين يعبر عن نقص خطير أساسه الخلط بين ظاهرة المنهاجية العلمية من جانب ونظرية القيم السياسية من جانب آخر؛ أو بعبارة أدق: الخلط بين منهاجية تحليل الواقعة ومنهاجية تحليل المفهوم أو المبدأ. إن الواقعة هي ظاهرة، وهي بهذا المعنى حدث، تقابلٌ ولقاءٌ بين متغيرات. تفسيرها يعني العودة إلى مقوماتها الأصلية والبحث فى تلك المقومات عن العلاقة الارتباطية. بهذا المعنى: الواقعة لا يمكن تحليلها إلا من منطلق المنهاجية التجريبية. على العكس من ذلك: القيمة هي مبدأ مجرد، هي مثالية يصل إليها المنطق من خلال التجرد الفكري الذي يكاد فى بعض الأحيان أن يتفاعل مع الإيحاء اللاشعوري. والإيحاء أيضاً هو نوع من المنطق ينبع من الحساسية ويتحدد بقدرات لا يستطيع العلم أن يعممها أو يعمم مدلولها، بمختلف تطبيقاته، بقوى غير منظورة لا يستطيع المنطق إزاءها إلا أن يستسلم. القيم - بعبارة أخرى - لا تخضع في تجريداتها إلى تلك المنهاجية التى تفرضها الواقعة، وما لنا نذهب بعيداً؟! أليست القيمة - سياسية أم غير سياسية - تعني مبدأً مجرداً أطلق بحيث لا يتقيد مكاناً ولا زماناً ولا موضوعاً؟ وأليست الواقعة على العكس من ذلك حيث تقيد مكاناً وزماناً وموضوعاً؟ وإذا كانت العملية تسبح من خلال الواقعة فإنها في واقع الأمر لا تبحث عن الواقعة في ذاتها وإنما تحاول أن تستكشف خلفيات الواقعة من خلال التكرار الثابت للواقعة. القيم على العكس من ذلك لا تعرف هذا القيد ولا تفهمه. والخلاصة أنه من الخطأ الفادح إخضاع منهاجية البحث عن القيم لنفس المقاييس العلمية التي تعود الفقه أن يخضع لها منهاجية تحليل الوقائع»[٣٩].

---

(٣٩) حامد ربيع، **مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي**، تحرير وتعليق سيف الدين عبد الفتاح (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، ص٣٣٩ ـ ٣٤١.

وعلى كلّ، فالباحث السياسي يحتاج إلى ممارسة الانتقال من الواقع والوقائع المتعينة إلى أوصافها العامة وأنواعها الجامعة، كما يلزمه التدرب المستمر على النـزول بالمفاهيم المجردة إلى ماصدقاتها وأمثلتها الواقعية كي يبقى ممارساً للعلم مقارباً للواقع معاً.

٢ ـ أما **آلية التصنيف**: فهي ديدن الفيلسوف، ولصيقة بآلية التجريد. وهي وإن كانت شائعة عند غيره كالفقيه فيمكن عزوها عادة إلى المعين نفسه: أي المنطق، وذلك على خلاف عمل الخبير العمراني الذي تأتي معظم تصنيفاته عادة من الواقع والتاريخ. والتصنيف آلية لتقسيم الظاهرة الواحدة إلى عدد من الظواهر الفرعية أو العوامل: المتجانسة أو غير المتجانسة، والأخيرة هي الأكثر؛ إذ التجانس يفضي إلى التفريع لا التقسيم، فالقسيم وإن اندرج مع القسم تحت نوع واحد إلا أنهما مختلفان. والواقع السياسي يتسم بالاتساع والتعقد وكثافة عناصره؛ ومن ثَم تكثر فيه التصنيفات. بل السياسة نفسها صنف من أصناف العلوم في النظرية الفلسفية لتصنيف العلوم، فالفارابي يرتب علم السياسة ضمن ثمانية علوم أو أقسام: علم اللسان، وعلم المنطق، وعلم التعاليم، والعلم الطبيعي، والعلم الإلهي، والعلم المدني، وعلم الفقه، وعلم الكلام[٤٠]. ثم قسمت إلى: علوم نظرية كالتعاليم (الرياضيين)، والطبيعي، والإلهي. وعلوم عملية: كالأخلاق، والسياسة المدنية، والفقه، والكلام والثانية متوقفة على الأولى.

ولقد برز التصنيف في شتى أنحاء نص الفارابي: اجتماعات كاملة وأخرى ناقصة، وفاضلة وغير فاضلة، وغير الفاضلة أربعة أصناف رئيسة، والجاهلية منها ستة أصناف، والدول متصارعة ومتعاونة، والصراعات الدولية أصناف، والتعاون الدولي على أنماط، والهيئات النفسية والأفعال السياسية

(٤٠) ومن العلوم ما هو علم للعلم ومنها ما هو علم للعمل. ولكل من الصنفين صنائع تحوزه: (١) صناعة علم للعلم، (٢) وصناعة علم به عمل كما في البدن (كالطب والتجارة) ـ في السِّير (كالبر والصلاح). ولكل صنعة مقصد أو أكثر من «المقاصد الإنسانية»: اللذة، المنفعة، الجمال. فالصناعات البدنية: مقصدها النافع. والسير والأخلاق: مقصدها الجميل. وعليها جاءت مصنفات الفارابي، «وهو ـ بلا شك ـ متأثر بتصنيفة أرسطو وقد سبقه الكندي في ذلك». انظر: مصطفى سيد أحمد شاهين، «فلسفة الفارابي السياسية،» إشراف محمد عاطف العراقي (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الدراسات الفلسفية، ١٩٧٦)، ص٦٦.

أصناف ما بين الرديئة والحسنة. والتصنيف الفلسفي إما موضوعي محايد قيمياً وإما قيمي.

وأهم ما تقوم عليه آلية التصنيف معايير التصنيف، وهي لدى الفيلسوف أغلبها قيمية. والمعيار القيمي غالباً ما ينبع من الأيديولوجيا أكثر مما يأتي من الواقع، بخلاف المعيار الموضوعي فهو أقرب إلى الواقع، وقد يصكه الفيلسوف بناء على نظرة خاصة.

فتصنيف الدول إلى فاضلة وغير فاضلة هو تصنيف أيديولوجي بالأساس ومعياره قيمة «الفضيلة» كما يعرّفها الفارابي، بينما تصنيف الكيانات السياسية إلى متعاونة ومتصارعة أكثر واقعية، ومعايير التصارع أو التعاون بدت استقرائية غير مفروضة من فلسفة مسبقة بالضرورة؛ وإن اتصلت برؤية الفارابي لطبيعة النفس البشرية. أما تصنيف الوظائف داخل الدولة إلى رئاسية وخدمية فقد تراوحت بين الواقعية والنظرية، فجزء منها مستنبط من نظرية الفارابي عن الوجود وتراتبه، وجزء منها متساوق مع الواقع المشهود وظاهرة القيادة فيه. وبالمثل تصنيفه للدول المضادّة للدولة الفاضلة وهي الدول الأكثر واقعية؛ حيث تجلّت عنده معايير تصنيف على أساس الدستور الحاكم للاجتماع السياسي وإن لم يكن مدوّناً. وإجمالاً: فمن إعمال آلية التصنيف تتسع أمام الفيلسوف صورة الحياة السياسية ومكوناتها.

٣ ـ وتعدّ **آلية الاستنباط** من أهم خصائص المدخل الفلسفي التي يلتقي فيها مع المدخل الفقهي، لكن بينما يتعامل الأخير بالاستنباط مع النصّ الموحى، يتوجه الفيلسوف بالاستنباط إلى التصورات الكلية والافتراضات الفلسفية (الوجودية والمعرفية والقيمية) التي استقاها من دراسته للفلسفات السالفة. وتأتي هذه الآلية من ارتباط التفلسف القديم بالمنطق الصوري، وتكوين المعرفة بطريقة ترتيب النتائج الجزئية على المقدمات الكلية بعد إقرارها.

وكما تقدّم، تمثل آلية الاستنباط ـ في نظرية العلم الحديث ـ آلية للتفسير المسبَق أو التفسير العكسي إن صحّ التعبير، فالتفسير ـ أو التعليل بتعبير ابن خلدون ـ من عالم الاستقراء، يبدأ من الواقع متجهاً إلى الأفكار؛ وحيث يتم ردّ الوقائع (النتائج) إلى علل واقعية (المقدمات)، بينما الاستنباط يبدأ

بمقدمات معلومة لينتهي إلى نتائج معقولة (يقبلها عقل الفيلسوف). ويرفض بعضهم - مثل جون ستيوارت مل - تسمية الاستنباط تفسيراً، ولكن الواضح أن الظواهر السياسية لا يمكن التعامل معها بغرض واحد وفي طريق وحيد الاتجاه: البحث عن الأسباب، فالحاجة إلى الاستنتاج واستخلاص النتائج الجزئية من المعاني الكلية حاجة طبيعية لا ريب فيها ولا إشكال، لكن إلى أي مدى يفيد هذا في الاقتراب من الواقع السياسي؟

من المعلوم أن الاستنباط لا يتعلق فقط بوظيفة التفسير؛ إذ يمثل قدرة توليدية للأفكار، وإمكانية منهجية للاستشراف وتوقع المآلات ورسم السيناريوهات؛ ومن ثم فهو آلية أساسية لبناء التصورات عن الواقع وفقهه وتقويمه، كم تزداد أهميته في ما يتعلق بتطوير رؤى الإصلاح والتغيير؛ أي حين لا يقتصر الأمر على محاولات استكشاف القوانين الكلية الحاكمة والمفسرة للظواهر السياسية من خلال التتبع والاستقراء للجزئي منها.

٤، ٥ - ويرتبط بهذا آليتا النمذجة والنظْم المنطقي

إذ يكثر في التفلسف السياسي بناء النماذج التصويرية لأغراضها المتنوعة: الفهم أو البيان، والتفسير، وتطوير الرؤى واستكشاف المناطات والعلاقات وغيرها. فالدولة يتم تصوير عناصرها الأساسية ضمن «النموذج العضوي»، والمنظومة الصراعية تتجلى في «نموذج الغابة الحيوانية والداء السبعي» (عندما ترعى الذئاب الغنم). ويتصل بهذا ميل الفيلسوف إلى نظم رؤيته السياسية سواء المثالية أو الواقعية في منظومات منطقية متكاملة ولو صورياً؛ بحيث تبدو أكثر أفكاره دائرية الشكل، تأتي أعقابها على صدورها. فالتصورات العقدية تغذي السلوك السياسي الذي بدوره - ومع المداومة - ينمي هيئات نفسية على منواله، تعمق هي الأخرى من التصورات الحاكمة على منوال ما يجري في الدول الفاسقة والضالة.

وإذا كانت النماذج التفسيرية[٤١] من أهم أدوات البحث، فإن المدخل الفلسفي بمنهجيته التجريدية يعد أكثر مداخل التراث السياسي الإسلامي قدرة على «النمذجة» ومن ثم التنظير المنظم. والنماذج التفسيرية والمقتربات منها

(٤١) انظر: المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ج ٢، ص٤٤٤ - ٤٤٦.

ما هو استنباطي في النظرية السياسية المعيارية، ومنها ما أساسه الاستقراء كما في النظرية التحليلية. فيما كانت النماذج الطبيعية ـ كالنموذج الجسدي العضوي والوجودي ـ الأكثر استعمالاً لدى الفلاسفة القدماء لتأكيد أفكارهم، يميل التفلسف الحديث إلى النمذجة بناء على مظاهر صناعية بشرية. هذا مع ضرورة التمييز بين النموذج التفسيري العام الذي يدخل على الظاهرة من خارجها ليحلل عناصرها ويفسر خصائصها، وبين النموذج التفسيري المركب على أساس متابعة ظاهرة معينة بحيث يبدو أكثر تفسيرية لها. ويُعد النموذج العضوي للمجتمع السياسي مثالاً على الأول، فيما تبدو أصناف الدول التي استنبطها الفارابي أقرب إلى النوع الثاني.

ـ الأدوات البحثية:

وينقلنا هذا إلى الأدوات المستعملة في هذه المنهجية الفلسفية، وهي أدوات مترابطة يتعلق بعضها ببعض: وعلى رأسها ما ذكرناه من: «النموذج المستنبط»، وما يتصل به من «المثال الواقعي»، ثم «الأداة المنطقية»، و«القياس الصوري»، و«الأداة اللغوية»، و«الخيال الفلسفي»، و«المفاهيم».

وهذه أدوات واضحة الاتساق مع الطبيعة التجريدية والذهنية لإدراك الواقع ضمن التفلسف السياسي.

أ ـ فالمثال الواقعي: إن هو إلا محاولة لتقريب الأفكار السياسية المركبة ذات الطبيعة المجردة من الإدراك عبر تمثيلها بأمر كائن واقعي. وقد تحدث الفارابي عن «مثالات المحاكاة» التي تشبه في الوسائل التعليمية المعاصرة (نماذج المحاكاة)؛ لهذا الغرض. فالذين لا يمكنهم التعاطي مع عالم المجردات البحتة يحتاجون إلى ما يقرب الأفكار المفاهيم من مدركاتهم، وهنا تأتي أدوات المثال. هذا على خلاف علماء القرآن الكريم وأهل اللغة والبلاغة الذين يرون أن فهم الأمثال مما يتطلب قدرة ذهنية عالية مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣]، وذلك أن التعامل مع «المثل» ولو كان واقعياً يحتاج إلى ثلاث عمليات ذهنية: فهم المثل نفسه وعبرته، تجريد هذا الفهم وتعميمه على الحالات المشابهة، تطبيقه على الحالة موضع الدراسة أو النظر. والذي يجعل المثال في درجة أقل لدى الفيلسوف: اعتقاده في علوّ

مقام تأمل المجردات المطلقة، وهذا مما لا تسلم به الثقافة الإسلامية والعربية.

ب ـ وتشترك أداة النموذج المستنبط مع المثال الواقعي في وظيفة التمثيل للظاهرة في صورة موجزة، ولكنهما يتقابلان في تجريدية النموذج وواقعية المثال، كما يختلفان في سعة تمثيل النموذج للظاهرة وتوجيهه لطريقة دراستها، بينما المثال يسلط الضوء على وجه معين من الظاهرة هو وجه التشبيه أو التمثيل.

ج ـ أما الأداة الأكثر استعمالاً وإثارة للجدل في العلاقة بين الفلسفة وكل من العلم والواقع، فهي الأداة المنطقية ـ وما يرتبط بها من أداتي القياس الصوري، واللغة ـ ولا سيما في نسختها الصورية المأخوذة عن الفكر الأرسطي.

ويمكن ملاحظة تشابه غير ضئيل بين النقد الإسلامي لهذا المنطق والنقد الغربي الحديث يتمثل في الاعتراض عليه من زاويتي اللغة والواقع، وعدم توافقهما مع القياس الصوري البحت. فلأن الظواهر السياسية والواقعية بعامة لا يتسنى التعبير عن إدراكها إلا عبر اللغة؛ فقد شاعت فكرة التطابق بين ثلاثية (اللغة والفكر والواقع)، وأن الأفكار تتحول إلى مخزّنات ومحفوظات في «ألفاظ» أشبه بالرموز الرياضية، بحيث إن الربط بين الألفاظ بالجمع أو الطرح أو سائر العمليات الحسابية أو الصفّ في مصفوفات، هذا الربط ينتج مزيداً من التصورات والرؤى الأنضج، من جهة وذات المصداقية الحسابية من جهة أخرى. وبالمثل بني القياس الصوري في المنطق على كليات نظرية ينسب إليها مصداقية افتراضية لا تلبث أن تعد يقينية بلا دليل من الوحي أو الواقع، وهكذا يتم الاقتراب من الواقع أحياناً بطريقة لاواقعية(٤٢).

---

(٤٢) فلقد جرت مواجهات مبكرة بين أهل المنطق العربي الذين هم أهل اللغة والأصول وبين المناطقة والفلاسفة على نحو ما جرى بين الفيلسوف المنطقي أبي بشر متى بن يونس (أستاذ الفارابي في بغداد) وبين النحوي الكبير أبي سعيد السيرافي التي سجلها أبو حيان التوحيدي في المقابسات كشفت عن رفض المنطق العربي وخاصة في ظل الحضارة الإسلامية لصورية المنطق اليوناني وسطحيته. وقد مضى في التاريخ الإسلامي تياران متعارضان تجاه جدوى هذا المنطق على نحو ما سبقت الإشارة إليه. فجهود مدرسة الإمام الغزالي الجامع بين الفلسفة والفقه الممتدة، وضعت إطاراً مسوغاً لاستفادات علماء المسلمين من المنطق الأرسطي في العلوم المختلفة، توازياً مع معارضات مدرسة الحديث =

د، هـ، و ـ وفي هذا الصدد يؤدي مبحث التعريفات للمفاهيم السياسية ومحاولات حدّها بالحدود المنطقية دوراً رئيساً في تطوير الرؤية الفلسفية للواقع السياسي، وهي تمد أداة «القياس» بالمقدمات والكليات اللازمة للبحث. يتجلّى هذا العمل في بناء التصورات المثالية والمتصلة بالواقع على السواء.

وتتضافر الأدوات في هذا الصدد، فالعقل وعمليته الأساسية (التفكير) آلية سارية في كل عمل فلسفي وغير فلسفي: «فإذا كان النزوع إلى علم شيء شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة، فإن الفعل الذي ينال به ما تشوّف عن ذلك يكون بقوة ما أخرى في الناطقة؛ وهي القوة الفكرية، وهي التي تكون بها الفكرة والرويّة والتأمل والاستنباط»[٤٣]. لكن ثمة قوة أخرى هي قوة التشوف وأداة «الخيال الفلسفي» تتحرك بالتنظير بين الماضي تذكراً والحاضر تناولاً والمستقبل توقعاً وتمنياً؛ فالفيلسوف يستعمل ـ إلى جانب الفكر والتأمل والاستنباط ـ قوة الخيال، والفارابي يوضح أشكال التخيل على النحو الآتي: «وإذا تشوق تخيل شيء ما، نيل ذلك من وجوه: أحدها يفعل بالقوة المتخيلة، مثل تخيل الشيء الذي يرجى ويتوقع، أو تخيل شيء مضى، أو تمني شيء ما تركبه القوة المتخيلة. . .»[٤٤].

ـ و«الدولة الفاضلة» ـ مثلاً ـ ما كان يمكن تصوّرها بغير التوطئة بحزمة متكاملة من المفاهيم وتعريفها تعريفات تنحو بها باتجاه تشييد بنية نظرية، ثم إعمال القياسات المنطقية عليها، وإطلاق العنان لقوة الخيال وإرادة المثل العليا: فمنشود الخلائق السعادة، والسعادة هي كمال الروح، والكمال وسيلته الفضيلة، وهي تتحقق على المستوى الفردي بالمعرفة، وعلى المستوى السياسي بالاجتماع والتعاون، ومن ثم التعاون السياسي الأمثل هو

= كأبي عمرو بن الصلاح والإمام النووي وجمهور الحنابلة، الأمر الذي تعالت نبرته بقوة مع التيار السلفي المتجدد على يد ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية. وعلى الناحية الأخرى جرت مراجعات تالية في الفكر الأوروبي للأداة المنطقية في التفلسف العام منذ ديكارت فكانط فكونت وحتى مدرسة الوضعية المنطقية وحلقة فرانكفورت (رودولف كارناب وفتغنشتاين. . .)، وجون ستيوارت مل وكارل بوبر فالمدرسة البراغماتية الأمريكية المتفرعة عن الوضعية الواقعية.

(٤٣) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٩٠.

(٤٤) المصدر نفسه، ص٩١.

«المدينة الفاضلة» القائمة على المعرفة والحكمة والإيمان، والتعاون المبني على هذا.

- والتعاون يقتضي الاختلاف، والاختلاف يقتضي التراتب؛ والمثال الواقعي شاهد، والنموذج لذلك الجسد البشري؛ إذاً فلا بدّ من عضو رئيس وأعضاء رئيسة وأعضاء خادمة، وبهذا تتألّف الدولة الفاضلة.

- والشيء يذكّر بضده: فالمدينة الفاضلة القائمة على المعرفة والاستقامة والاتباع للنواميس وطلب السعادة الحقيقية تقابلها بمفهوم المخالفة: مدن أو دول تقوم على الجهل والفسوق وتبديل الشرائع والانحراف عن السبيل والغاية.

ومن ثَمّ فالفارابي - من هذه الناحية - يمثّل الفلسفة السياسية القديمة التي كانت ترتب الأفكار وتنتج الرؤى عن الواقع السياسي من خلال الأداة المنطقية القديمة، وما يرتبط بها من أدوات القياس الصوري والتعريفات المنطقية واللغوية والمفاهيم النظرية والخيال الفلسفي الأيديولوجي، ومن ثَمّ تبدو أبعد عن مقاربة الواقع واعتماده قيداً على تقرير الأفكار وتصوير الحقائق. ولا يحتاج المتفلسف في هذا الصدد إلى طول معايشة للواقع السياسي بأشخاصه وأحداثه، وزمانه ومكانه، ومحدداته وأحواله، ويكفيه معمله أو برجه الخاص. هذا بينما يتجه التفلسف السياسي الحديث - بأثر من الفلسفة الوضعية في نظرية العلم والمنهج - من «التفلسف» التقليدي إلى ما يشبه مفهوم «التنظير»؛ أي بناء نظريات عن الواقع مستقاة من ملاحظة قدرٍ مناسب من الوقائع والأحوال السياسية ذات الصلة؛ سواء من التاريخ أو من الواقع، مع استمرار الصبغة التجريدية والتوليدية.

فعلى الرغم من محاولات بعض الباحثين إثبات المصدر الواقعي في فلسفة الفارابي السياسية، واستخراج شواهد على إدراك الفارابي لظواهر سياسية كبيرة ضمن العصر العباسي الثاني، وأمارات عن سعي الفارابي لتقديم بعض العلاجات لعلل المجتمع والسياسة المعاصرة له، فيمكن أيضاً - بالدرجة نفسها من الاحتمال - الزعم بأن الفارابي منطلق من قراءة «جمهورية أفلاطون» و«سياسة أرسطو» ولم يتصل - من خلال نص الآراء - إلا بأقل القليل من الواقع السياسي المعيش.

وعلى كلٍّ، فإن إمكانات المدخل الفلسفي لمقاربة الواقع السياسي ـ وفي ظل منهج الفلسفة الذي ساد في تراثنا بافتراضاته وطريقته المنطقية الصورية وآلياته وأدواته ـ تبدو في حدها الأدنى مقارنة بالمداخل المنهجية الأخرى: الفقهي والأخلاقي والعمراني.

ويتبقى التساؤل عن الخطوات العامة التي يتبعها مثل هذا المنهج في مقاربة الواقع، ضمن المستوى التجريدي الذي يتحرك عليه: فمن أين يبدأ تعامل الفيلسوف مع الواقع السياسي؟ وكيف ينتقل باتجاه تصوير القدر الذي يمكنه من الواقع وتطوير رؤيته الكلية (الوصفية أو الإصلاحية) عنه؟

على الرغم من أن الواقع السياسي يأتي في الرؤية الفلسفية مستبطناً غير صريح، فيمكن محاولة استخلاص خطوات عامة تبدو سارية في عموم الرؤية وبارزة في بعض أجزائها، وتعبّر عنها القراءة السابقة، وهي:

١ ـ **التمهيد**: عادةً لا يشرع المتفلسف في تطوير فلسفته عن الواقع السياسي أو عن عموم المجال السياسي وظواهره الكبرى قبل أن يحصل فلسفة أساسية عن الوجود والإنسان والأخلاق والمنهج المعرفي، تماشياً مع المباحث الفلسفية الأساسية التي تأسست منذ القديم. وبالتوازي يمارس المتفلسف نوعاً من النظر العام في الحياة الإنسانية وتمييز المجال السياسي فيها بمعيار معين يمثل تعريفه الخاص للسياسة؛ أي إعداد القريحة الفلسفية.

٢ ـ **الخطوة العلمية والعملية الأولى بعد التمهيد**: مطالعة الفلسفات السياسية السالفة واتخاذ موقف نقدي منها؛ بحيث يندرج التفلسف الجديد ضمن خط معرفي واضح المعالم ويمثل تراكماً ما عليه، ووصْل مجموعة المفاهيم السياسية بالمفاهيم المعبرة عن فلسفة إنسانية ووجودية عامة.

٣ ـ **الخطوة القلب في تأسيس رؤية فلسفية واضحة المعالم عن السياسة وشؤونها**: تجريد البيانات والمعلومات عن الوجود السياسي ـ المنظور أو المفهوم ـ وتفكيكها إلى عناصر أولية تمثل المكونات الرئيسة لكل وجود سياسي على الإطلاق؛ بحيث تتكون حزمة من المفاهيم والأفكار القابلة لإعادة بناء صورة متكاملة سواء عن الواقع السياسي المشهود أو المنشود.

٤ ـ **الخطوات التطبيقية تبدأ من إعادة ترتيب هذه المفاهيم والأفكار**

بإعادة التعريف: والقياس المنطقي واستحضار عدد من النماذج المستنبطة والمثالات الواقعية لتركيب رؤية مثالية عن الكيان السياسي أو وحدة التحليل (الدولة ـ المدينة لدى أفلاطون وأرسطو، والدولة في مثل الفارابي، والدولة ـ القومية في كثير من جهود التفلسف السياسي المعاصر)؛ بحيث تتألف صورة معيارية لهذا الكيان وأعمدته النظرية والعملية الأساسية.

٥ ـ **الخطوة التطبيقية التالية هي استنباط «الرؤية الواقعية» للسياسة وأحوالها وكياناتها**: وهي الرؤية القائمة في عالم «ممكن الوقوع»، وليس الوقوع الفعلي؛ بحيث تتراءى أمام الفيلسوف الاحتمالات الممكنة للخروج والانحراف عن السياسة المعيارية، مثلما فعل الفارابي في تصنيف مضادات الدولة الفاضلة.

٦ ـ **وعلى المنهج الفلسفي القديم**: يمكن أن تتبقى خطوة التطعيم، والتي يقوم فيها الفيلسوف بتطعيم رؤيتيه المعيارية والنظرية ويدعمهما ببعض الظواهر الواقعية والرؤى الإصلاحية العملية؛ بحيث تتصل رؤيته السياسية بالواقع بوجهين من الاتصال: اتصال اعتبار الواقع والارتباط به بدرجة ما تتفاوت بحسب الأغراض النهائية للفيلسوف، واتصال إصلاحٍ يحاول فيه الفيلسوف تلمس المعراج من الواقع السياسي المعتل إلى المعيار السياسي الأمثل، وهذه فلسفة سياسية تغييرية، وربما اتجه الفيلسوف إلى تبرير الواقع السياسي المشهود كما في كثير من الجهود التبريرية.

٧ ـ أما في **التفلسف السياسي الحديث** ـ كما نلاحظه عند أمثال جون رولز ونوزيك وميل مثلاً ـ والذي ترتفع فيه نسبة اتصال الفيلسوف بالوقائع السياسية المعاصرة، وقد يحرص على استعراض كثير منها ضمن رؤيته الفلسفية، فإن الفيلسوف لا يكتفي بالتطعيم بل يدخل في عملية كبيرة من المقارنة والاختبار الواقعي وتطوير رؤية إصلاحية ـ وربما إجرائية ـ واضحة، تقابل الرؤية المعيارية عن الوجود السياسي الأمثل لدى القدماء.

هذه محاولة لاستشفاف الخطوط العريضة لعمل الفيلسوف متصلاً بالواقع السياسي، وهي ليست نهائية ولا حاسمة. وقد تتخللها خطوات فرعية تعيد توجيه العملية البحثية والتأملية، لكن الغالب أنها تتردد داخل هذا الإطار، أو بعضه. وبالطبع يستوعب مدلول «الخطوة» هنا مجرد الخطوات

البحثية التي تشكل عملية بحثية جزئية، كي تمتد إلى مراحل تكوين فكري ومعرفي واسعة وعميقة.

وبهذه الإجراءات يمكن أن تتكون رؤية سياسية بناء على المنهج الفلسفي تتفاوت فيها درجات القرب أو البعد عن الواقع بحسب طبيعة هذا المنهج؛ وبحسب غاية الفيلسوف من مقاربة هذا الواقع ومن بناء رؤيته الفلسفية. ولا شك في أن إصرار التفلسف السياسي على الانتساب إلى المرحلة الأثينية القديمة وما يغلب عليها من نزعة تجريدية نظرية يقلل كثيراً من الاهتمام بمقاربة الواقع عند بناء الفلسفة السياسية الخاصة بفرد أو مدرسة ما.

ومن ثَم فيلزم للتقريب بين هذا المدخل ونظرية العلم الحديث أن تعنى الفلسفة السياسية بقدراتها المنهجية الخاصة على استلهام الواقع السياسي المعاصر وإعادة إنتاجه بوضوح ضمن الرؤية الفلسفية، بحيث تتفاعل الأفكار المجردة مع الفكر العملي والحركة السياسية الواقعية، سواء في حسن تشخيص أمراض الواقع ومشكلاته أو في تطوير تصورات علاجية لها.

القسم الثالث

في المدخل التاريخي والعمراني

(مدرسة ابن خلدون)

مقدمة

خطة بناء المدخل التاريخي العمراني على يد ابن خلدون

لم يتناول صنف من أهل النظر والكتابة الظاهرةَ السياسية بالرصد والتدوين مثلما فعل المؤرخون. فعبر الحضارات والعصور غلب التناول التاريخي على الدرس السياسي كما غلب البعد السياسي على الأعمال التأريخية. وتقرّر حتى اليوم أن العلاقة بين علم التاريخ والعلوم السياسية هي علاقة تكافل بين جذور وثمار، فقيل:

Political sciences without History have no roots, and History without political sciences has no fruits[1].

ومع هذا فقد اعتُبرت الدراسات السياسية التأريخية واحداً من النماذج «التقليدية» التي حرصت المنهجية السياسية الحديثة على تجاوزها والتمايز عن طريقتها، بالإضافة إلى المداخل القانونية والفلسفية[2]. وعلى الرغم من ذلك فلا تزال الدراسة الوضعية للواقع السياسي ـ وفي أحدّ نماذجها: السلوكية ـ تعتمد بقوة على التناول التاريخي من حيث قيامها على الرصد والتجميع

---

(١) Conley H. Dillon, Carl Leiden and Paul D. Stewart, *Introduction to Political Science*, 3rd ed. (New York: Van Nostrand Reinhold Company, 1970), p. 4.

حيث يذكر المؤلفون في المقدمة كيف يرتبط المجالان ارتباطاً حيوياً، مشيرين إلى هذا النظم. انظر: عبد العليم عبد الرحمن خضر، **المسلمون وكتابة التاريخ: دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ**، ط ٢ (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ص٣٦ ـ ٣٨.

(٢) نادية محمود مصطفى، «مدخل منهاجي لدراسة التطور في وضع العالم الإسلامي في النظام الدولي: مشكلات وضوابط التعامل مع التاريخ الإسلامي،» في: نادية محمود مصطفى، **المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، ص١٥ ـ ١٧.

للوقائع والأحداث الجزئية، وإن كانت تزيد على الدراسة التاريخية البحتة في العناية بالتحليل وتفسير الحال الراهن ومحاولة استشراف مآلاته المستقبلية، فالتاريخ ما يزال معين الدراسة السياسية ومعمل تجاربها الكبير[٣].

ومن ناحية علاقته بالواقع السياسي، فالتاريخ بالنسبة إلى «الحاضر» أب والد، وديوان حافظ، وصفه ابن خلدون فقال في مطلع مقدمته: «أما بعد، فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرحال ـ إلى أن قال ـ إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، . . . وتؤدي لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال. وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق؛ فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعدّ في علومها وخليق»[٤].

إذاً، هو علم له ظاهر وباطن، في ظاهره فن إخبار وقصّ وسرد لسوابق الخليقة وخاصة الدول والأمم، وفي باطنه: علمٌ بـ«كيفيات الوقائع» و«أسبابها»، وفيه: «تعليل» للكائنات (الواقعات). وهذا واضح في وصْل التاريخ والذاكرة بـ«الواقع»، وبالأخص الواقع السياسي. وبناء على هذا، وبالنظر إلى ضخامة التراث التاريخي في الخبرة الإسلامية وتعلق أكثره بالمجال السياسي والعسكري، تفرّق الدراسة بين نمط التأريخ السردي الذي يمثل تدويناً وجمعاً صرفاً للوقائع والأحداث، وبين التأريخ ذي الطبيعة التحليلية الذي يمثل التاريخُ فيه وسيلة ومادة للنقد واستخلاص الرؤى والقوانين.

---

(٣) انظر مقولة مورتون كابلان بهذا الصدد، في: المصدر نفسه، ص١٧ ـ ١٨، وحامد ربيع، **مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي**، تحرير وتعليق سيف الدين عبد الفتاح (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، ص١٥٦.

(٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق حامد أحمد الطاهر (القاهرة: دار الفجر للتراث، ٢٠٠٤)، ص١٢.

وقد اعتمد الباحث على هذه النسخة في تدوينه لمعظم مادة هذا الفصل عن المقدمة، نظراً إلى تعذر الحصول على النسخة التي حققها الدكتور علي عبد الواحد وافي، وعندما توفرت الأخيرة جرت منها بعض الإفادات.

ولعل في ما قدمه العلامة عبد الرحمن بن خلدون في مقدمة كتابه **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** نموذجاً لهذا النمط المقصود؛ نظراً إلى ما يشتمل عليه من رؤية واسعة ومعمقة للسياسة ومجالها، ومنهجية ترتبط بالقراءة التاريخية الاجتماعية (بالمعنى العام للاجتماع البشري)، وتستحق كثيراً من التأمل والدراسة ومحاولة الاستفادة، خاصة في تحول ابن خلدون من نقد حالة علم التاريخ حتى عصره إلى ابتناء علم مستقل موضوعه: الاجتماع الإنساني والعمران الحضاري، وفي قلبه الشأن السياسي الذي خصص له الفصل الثالث من **المقدمة** واستصحبه بدرجات متفاوتة في سائر نظره وتناوله.

قدّم ابن خلدون في مطلع مقدمته نقداً شديداً وعميقاً لعمليات التأريخ وكتّاب التاريخ الإسلامي مِن قبله، أشاد بالأولين الأكابر، ونعى عليهم بعض الصغائر، وشَدَّ على المتأخرين شدّة عنيفة؛ إذ هم في نظره مقلّدة نقّالة بلا وثوق رواية ولا حسن دراية، ووصفهم ببلادة الطبع وتبلّد العقل[5]. لكن الشيء الذي أخذه على الجميع وبرّر به صُنعه وجديدَه في هذا المقام هو اقتصارهم على آلات النقل «غثّاً أو سميناً»، وإهمالهم إعمالَ النظر التحليلي والتعليلي (التفسيري) واستخلاص النتائج والعبر المعرفية والسُّننية والسياسية (بل العبر الشخصية أيضاً) من ذلك. وعبارته: «اعلم أن فن التأريخ فن عزيز المذهب... لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة، وقواعد السياسة، وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمنْ فيها من العثور...»[6].

وبعد أن يذكر كثيراً من أمثلة الأخبار الواهية التي وقعت للمؤرخين، يصل إلى نتيجة مهمة مفادها احتياج علم التاريخ لعلوم موسوعية منها «علم السياسة» كما أن العكس متفَق عليه: «فإذاً يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال،

(٥) المصدر نفسه، ص١٤ ـ ١٥.

(٦) المصدر نفسه، ص٢١.

والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الاخلاف، وتعليل المتفق منه والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم؛ حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصل كل خبر. . . .»[7]، واصلاً بذلك إلى أهمية العناية بسُنة التغير والتحول في دراسة الدول والأمم ونماذجها: «وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر. . .»[8]، وأن هذه الاختلافات تأتي بمخالفة اللاحق للسابق، وذلك إما ثوريّاً (بانقلاب الأحوال أجمع انقلابة أخرى) أو تدريجاً (ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة)[9].

ومن ثَمّ يحتاج المؤرّخ إلى مقدِّمات لعمله، لعل أهمها أن يرسم صورة الأحوال العامة للعالم في الفترة محلّ تأريخه، وخاصة الأحوال السياسية أو من المنظور السياسي الاجتماعي، فالتاريخ «إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل، فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أسٌ للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده، وتتبين به أخباره. . .»[10].

ذلك هو المدخل التاريخي الذي ينعقد له هذا الفصل؛ وبحكم ريادة ابن خلدون فيه يطلق عليه: «المدخل الخلدوني». وقد تبين مما سبق أنه منهاج جديد لا يقتصر على عمل المؤرخ المعتاد، بل يصوِّب إلى جهة مُغْفَلة وبغية مهمَلة على أهميتها وخطرها؛ وهي «الفهم» بعد المعرفة[11]، وإنعام

(٧) المصدر نفسه، ص٤٧.

(٨) المصدر نفسه، ص٤٧

(٩) المصدر نفسه، ص٤٨، وناصيف نصار، «ابن خلدون في منظور الحداثة،» في: جمال شعبان [وآخرون]، **فكر ابن خلدون: الحداثة والحضارة والهيمنة**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٥٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص١٥ ـ ١٦.

(١٠) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص٥١ ـ ٥٢.

(١١) انظر مفهوم «الفهم»، في: علي جمعة، **الطريق إلى التراث الإسلامي: مقدمات معرفية ومداخل منهجية**، ط ٣ (القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٧)، ص١٧، وعند الصوفية كابن عطاء الله السكندري في التنوير في إسقاط التدبير، وعند الأصوليين في التفرقة ـ مثلاً ـ بين «فهم النص» و«دلالة النص»؛ حيث الفهم يقوم على مزيد إعمال نظر في الشيء، فيزيد عن مجرد المعرفة والإدراك والتصور.

النظر في السِّباق والسِّياق واللِّحاق، وفي العلل والأسباب، والسنن والقوانين، والثوابت والمتغيرات، وإجراء المقارنات لبيان التشابه والاختلاف ودلالة كل ذلك. . . فينزل التاريخُ وامتدادُه الحاضرُ (أي الواقع) بمنزلة النص يُقرأ ويُفهم، وتستبين دلالته وتتضح فكرته[١٢]. ولا خلاف على أن هذا المدخل هو أكثر المداخل الفكرية والعلمية في تراثنا صلةً واقتراباً من دراسة الواقع دراسة مباشرة؛ سواء الواقع السياسي أو غيره، وأنه إذا كان الفيلسوف يصعد قُدماً في التجريد ويتدرج تحته الفقيه والنصيح وخبراء التنظيم والإدارة، فإن المؤرخ هو الأخص بعالم الواقع ومفرداته من الحوادث والظواهر والأحوال.

وذلك أيضاً هو مفهوم «علم التاريخ» بعد أن أعاد ابن خلدون صياغته لكي يفيد في بناء «علم العمران» والرؤية العمرانية للعالم وللمجتمعات الإنسانية، والدول وسياساتها. فحقيقة التاريخ ـ كما يقول: «أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال؛ مثل: التوحش والتأنس، والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم، ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال»[١٣].

وواضح من هذه الفقرات الأولى أهمية المفاهيم التي يستعملها ابن خلدون في الإعداد لمدخله العمراني، وما تنبئ به عن رؤية عريضة لعموم الواقع الإنساني: السياسي وغير السياسي؛ أو بالأحرى: الواقع الحضاري للإنسان والبشرية، وما يتعلق بذلك من قوانين، وما يعرض له من أحوال

---

(١٢) وهذه الإضافة المنهجية الخلدونية تتصل بما أسمته أستاذتنا د. منى أبو الفضل ـ رحمها الله تعالى ـ «المدخل العمراني». انظر: منى أبو الفضل، «المنظور الحضاري وخبرة تدريس النظم السياسية العربية،» ورقة قدمت إلى: دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجاً، إعداد وإشراف نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، سلسلة المنهجية الإسلامية؛ ١٨ (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ ومركز الدراسات المعرفية، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، ص١٠٩. انظر أيضاً مقدمة منى أبو الفضل، في: نصر عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، تقديم منى أبو الفضل (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، ص١٢.

(١٣) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص٥٥.

متقلبة. فمفاهيم بارزة مثل: «الاجتماع»، و«الإنساني»، و«العمران»، و«العالم»، و«طبيعة العمران»، و«الأحوال»، و«التوحش - التأنّس»، و«العصبية/العصبيات»، و«التغلبات» و«البشر»، و«الملك»، و«الدول»، و«مراتب الدول»، و«النِّحَل» و«أعمال البشر ومساعيهم»، و«الكسب»، و«المعاش»، و«العلوم»، و«الصنائع»، . . . هذه المفاهيم - فضلاً عن كونها مؤشراتٍ واقعيةً واضحة - فهي تنم عن سمة أساسية؛ ألا وهي سعة المنظور الخلدوني، واجتهاده أن يستوعب الصورةَ الإنسانية والاجتماعية بأقصى وسعه. وفي ذلك ما يستحق التوقف بالتحليل والتفسير والاستفادة.

وهذا الذي يشرع فيه العلامة ابن خلدون[١٤]، تبدو له غايتان أساسيتان: **الأولى**، وهي المهمة المباشِرة والقاصِرة - والتي تخرج عن مقصود دراستنا - تتعلق بتمحيص الأخبار التاريخية وتمييز صحيحها من سقيمها، وذلك بقانون برهاني لا مدخل للشك فيه؛ هو قانون «الوجوب والإمكان والاستحالة» الوجودي إضافة إلى وجهه العقلي، والذي يجعله أَوْلى بالتقديم على قانون التعديل والجرح لدى المحدّثين. وهذا القانون يتصل بالغاية الثانية من المقدمة، والتي هي مقصد دراستنا؛ وهي: تقنين طبائع العمران وفق تنظير علمي منظّم ذي منهج. فابن خلدون بعد أن يقرر

---

(١٤) المصدر نفسه. ويراه علماً مستقلاً بنفسه، مستنبط النشأة، مستحدث الصنعة ألهمه الله تعالى إليه إلهاماً وجعله سِنّ بِكره وجُهينة خبره (ص٥٨ - ٦١). وثمة من يعارض ابن خلدون في هذا المعنى وينسب إلى ابن الطقطقي في كتابه الفخري السبق على ابن خلدون في افتتاح هذا العلم، لكن الأمر لا يتعدى - إن صح - أن ابن الطقطقي (محمد بن علي بن طباطبا) أطلق ما يشبه الفكرة الخلدونية في عبارة واحدة لا ثانية لها افتتح بها كتابه هذا، ثم مضى مضاء آخر. يقول ابن الطقطقي (ﷺ): «الفصل الأول - في الأمور السلطانية والسياسات الملكية: أما الكلام على أصل الملك وحقيقته وانقسامه إلى رياسات دينية ودنيوية، من خلافةٍ وسلطنةٍ وإمارة وولايةٍ، وما كان من ذلك على وجه الشرع وما لم يكن، ومذهب أصحاب الآراء في الإمامة، فليس هذا الكتاب موضوعاً للبحث عنه، وإنما هو موضوع للسياسات والآداب التي ينتفع بها في الحوادث الواقعة، والوقائع الحادثة، وفي سياسة الرعية وتحصين المملكة، وفي إصلاح الأخلاق والسيرة». ويعد هذه الفكرة الشبيهة يتجه إلى أدب النصيحة والأخلاق ثم التاريخ فقال: «فأول ما يقال إن الملك الفاضل هو الذي اجتمعت فيه خصال وعدمت فيه خصال. فأما الخصال التي يستحب أن توجد فيه فمنها العقل وهو أصلها وأفضلها، وبه تساس الدول بل الملل، وفي هذا الوصف كفاية. ومنها العدل وهو الذي تستعزز به الأموال، وتعمر به الأعمال، وتستصلح به الرجال. . .»، انظر: محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقي، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، عني بنشره محمود توفيق الكتبي (القاهرة: المطبعة الرحمانية، [د. ت.])، ص٩ - ١٠، وعارف، المصدر نفسه.

القانون «في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة» ينظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ليميّز «ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يُعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له...»[١٥]، وليجد نفسه مدفوعاً إلى بناء علم مستقل لهذا الغرض الثاني؛ وعملية بناء هذا العلم هي التي لأجلها نصب المقدمة، ورتب فصولها الستة.

هذا العلم المستقل بنفسه يستحق «وصف العلمية» في نظر ابن خلدون لاجتماع شرطَي العلم فيه: الموضوع المستقل والمسائل[١٦]. ومع ذلك فإنه لا يمنع تماماً جريان مسائل هذا العلم في فنونٍ أخرى، لكن على سبيل العَرَض لا «التعمد؛ كما في الفلسفة والكلام وأصول الفقه والفقه خاصة فقه المقاصد الشرعية[١٧].

ويلفت النظر أن مما يحرص ابن خلدون على تمييز علمه الجديد عنه علم «السياسة المدنية»: «إذ السياسة المدنية هي تدبير المنـزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه»[١٨]. فلماذا حرص على هذا التمييز؟

فيما يتبدى: ليس ذلك للمفارقة البعيدة، بل ـ كما يصرح هو ـ لما بين

---

(١٥) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص٥٨. وقد اختلط هذا الأمر على بعض الأساتذة الكبار فوصف ابن خلدون فيه بالوضوح والغموض معاً. انظر: محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ط ٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص١٢٢ ـ ١٢٣.

(١٦) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص٥٨: «وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع؛ وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم وضعيّاً كان أو عقليّاً». ويفسّر عدم عثوره على سابقةٍ فيه من حكيم أو عالِم سابق، على الرغم من تنوع الحضارات التي يعدّدها: الفارسية والكلدانية والسريانية والبابلّية والرومية والقبطية واليونانية، بأنهم «لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا، فالعلوم كثيرة، والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل، أو لعله تضاءل عند الحكماء شأنه؛ إذ عنايتهم بالأخبار وتصحيحها ضعيفة، فلهذا هجروه، والله أعلم ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [الإسراء: ٨٥].

(١٧) المصدر نفسه، ص٥٩ ـ ٦٠. «ومثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد في أن الزنا مخلط للأنساب مفسد للنوع، وأن القتل مفسدٌ للنوع، وأن الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع، وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية؛ فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران...».

(١٨) المصدر نفسه، ص٥٩.

علمه الجديد وعلم السياسة ـ بالمعنى الموروث عن اليونان والفلاسفة ـ من المشابهة، فأراد بيان اختلاف موضوعيهما مع تقارب ظاهريهما[١٩]. فهذه السياسة المدنية ليست هي علم السياسة كما نعرفه اليوم، بل هي الدراسة السياسية على الطريقة اليونانية والفلسفية. ومرجعية هذا العلم هي الأخلاق (الواجب) والحكمة (المعرفة البرهانية والحقائق العقلية والوجودية) على نحو ما تجلى في المدخل الفلسفي عند الفارابي في الفصل السابق... وواضح أن مفهوم «السياسة» في التراث الإسلامي يستوعب هذا المعنى اليوناني ويتجاوزه، كما أن مفهومها في العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة لا يساوي هذا المدلول.

والسؤال المتبقي بعد بيان ابن خلدون لموضوع ومسائل مدخله العمراني باعتباره علماً متفرداً قائماً بذاته، ذا موضوع ومسائل: **ما منهجيته في هذا العلم؟**

إنها ـ بإيجاز شديد ـ منهجية ثلاثية الأبعاد تقوم على: تفعيل «البرهان الوجودي»[٢٠] في مقابل «البرهان العقلي المجرد» عند الفلاسفة، وإعمال منهج «النظر الواقعي والتاريخي» في مقابل منهج «النظر الشرعي الحُكمي» عند علماء الشريعة، وهي ارتياد الصياغة السُّننية التقنينية في مقابل الخطابة والوعظ المرسل عند أدب النصيحة. يحرص ابن خلدون على التصريح بهذه التمييزات المنهجية الثلاثة، ويتضح ذلك على سبيل المثال عندما نقرأ تقويمه ونقده لعمل الإمام الطرطوشي (ت٥٢٠هـ) في **سراج الملوك** (واحد من أهم كتب أدب النصيحة والمدخل الأخلاقي في التراث السياسي الإسلامي)؛ حيث يقول بين يدي تمييز علمه الجديد:

«وكذلك حوّم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب **سراج الملوك**، وبوّبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا ومسائله، لكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل ولا أوضح الأدلة، إنما يبوب الباب للمسألة ثم يستكثر من الأحاديث والآثار، وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس مثل «بزرجمهر» والموبذان وحكماء الهند والمأثور عن دانيال

(١٩) المصدر نفسه، ص٥٩.

(٢٠) المصدر نفسه، ص٥٨ ـ ٦٢.

وهرمس، وغيرهم من أكابر الخليقة، ولا يكشف عن التحقيق قناعاً، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً، إنما هو نقل و«ترغيب» شبيه بالمواعظ، وكأنه حوّم على الغرض ولم يصادفه، ولا تحقق قصده ولا استوفى مسائله»[٢١].

إذاً، الطريق الخلدوني المنشود هو «التحقيق» و«التعليل» الذي قد نسميه نحن اليوم بـ«التحليل» و«التفسير»، ثم هو «البرهان الطبيعي»؛ أي المبنيّ على معرفة طبائع الأمور بدءاً من الفرد الإنساني إلى الاجتماع العمراني، والتمييز بين: الثابت من الأوضاع، والعارض من الأحوال، والممتنع المحال وقوعه عقلاً ووجوداً.

وابن خلدون يريد حصر المسألة واستقصاءها واستيفاء مسائل هذا العلم[٢٢]، ويرى أن الفصول الستة للمقدمة حاصرةٌ للكلام فيه. وخريطة هذا البناء تكشف عن قصده، وعن محددات عمله ومساره. فهو ينطلق من مفهوم: تأسيس العمران الأوّلي على «الضرورة الإنسانية»: الفطرية والخَلقية، ثم من مفهوم «التطور» من البسيط إلى الأعقد، ومن الضروري إلى الحاجي فالكمالي، ثم مفهوم «جمع المتشابهات» و«تمييز المفترقات» على نحو ما تدل عباراته السابقة.

ولذا فمطْلع المقدمة تمهيد عام عن تأسيس علم العمران والاجتماع الإنساني، يوظّف فيه الجغرافيا الساكنة الثابتة والتاريخ المتحرك المتغيّر، ضمن مستوى النظر الذي اختاره (العوارض الذاتية والعوارض المضافة إلى جملة الاجتماع) كي ينتقل إلى صنفَي العمران المتراتبيْن والشامليْن عنده: البدوي فالحضري، حاصراً بينهما قيام سائر الدول والممالك ونظم الحكم والخلافات (جمع خلافة). ثم يعمّق النظر في العمران الحضاري (أو الحضري) خاصةً بإنعام النظر في مكونيْن أساسييْن لهذا العمران: **أحدهما**، المهن والصنائع والعيش منها، **والثاني**، العلوم وكسبها وتداولها[٢٣].

هذه خلاصة خُطة ابن خلدون لبناء مدخله العمراني، ومعالم أولية في مشروعه الكبير، الذي لفت أنظار الدارسين من بعده عبر ستة قرون متواصلة،

---

(٢١) المصدر نفسه، ص٦١.

(٢٢) المصدر نفسه، ص٦١.

(٢٣) المصدر نفسه، ص٦٢ ـ ٦٣.

والذي بسببه تنسب إلى ابن خلدون جذور التأسيس للعلوم الاجتماعية بطريقتها الأوروبية والغربية الحديثة. والذي يعنينا من هذا الصرح العظيم هو منهج نظر العلامة ابن خلدون في الواقع السياسي وطريقة التفقه فيه، ثم منهج تناوله له ضمن عمليات الدرس والتحليل أو التحقيق العلمي.

ومما يلاحظ في هذا المدخل (التاريخي العمراني): تأخره الزمني عن سائر المداخل، مع ما تميز به ابن خلدون (رحمه الله) من موسوعية الاطلاع على سائر هذه المداخل: الفقهية (فهو فقيه مالكي مغربي، ثم قاضي القاهرة الكبير) والفلسفية والنصيحية والمؤسسية؛ الأمر الذي تكشف عنه سيرته الذاتية في (التعريف) والمقدمة نفسها. ومن ثَم نجد في هذه «المقدمة» القديرة استيعاباً لسائر هذه المداخل، وتوظيفاً لها في مواضعها، مع تعليقات منهجية بارزة من ابن خلدون على أنه - في مقام ما - يوظف هذا المدخل أو ذاك لاقتضاء المقام هذا، ثم يتجاوز ذلك إلى موضوع علمه: (طبائع العمران وسنن الاجتماع)، ويتحول إلى توظيف منهجية نظره وتناوله: (البرهان الوجودي: التاريخي الواقعي).

وبذلك الاستيعاب وهذا التجاوز نلاحظ على هذا المدخل ملاحظتين مبدئيتين أساسيتين:

الأولى: أنه يمكن أن يمثل مجمع روافد التراث السياسي الإسلامي؛ حيث تصب مجاريها السالفة فيه، وحيث يُجري ابن خلدون بينها حوارات وسجالات تبين إمكان نظْمها في شبكة واحدة، أو جملة جامعة، وهذه لا شك إضافة كبرى تحسب لهذا العلّامة، وتفسح المجال أمام رؤية كلية لهذا التراث الإسلامي ينبغي الوعي بها والانطلاق مما انتهت إليه. فجليّ من مطالعة المقدمة كيف أن ابن خلدون ابنٌ بارٌّ لتراثه الإسلامي، ومطالِع واسع الاطلاع لكتابات السابقين ممن تناولتهم الدراسة أمثال الفارابي[(٢٤)] والماوردي[(٢٥)] والطرطوشي[(٢٦)] بل هو متمكن من كثير من علوم التراث

---

(٢٤) ذكر الفارابي في مدينته الفاضلة التي ذكرها بالاسم وناقش مدى واقعيتها ومنهجية بنائها الفكري، كما استفاد من طريقته في الحديث عن الإدراك والتصور والتفكر وقواها.

(٢٥) كرر عبارته المشهورة في الإمامة وأشار إلى كتابه الأحكام السلطانية وناقش طريقة الفقيه في تناول الواقع السياسي.

(٢٦) ذكره في مواضع متعددة وناقشه في أكثر من قضية بما فيها أسلوبه في التأليف السياسي، وبين مشابهته له ووجوه الاختلاف بينهما.

وفنونه العقلية والنقلية والطبيعية، وله عناية كبيرة بجانبَي العلم والواقع والوصل بينهما بما يجعله من أثْرى النماذج بصدد دراسة الواقع السياسي بطريقة منهجية معبّرة عن هذا التراث وإمكانياته. ومع ذلك فلابن خلدون ما خصَّ به نفسه صراحة في مقام دراسة الاجتماع العام والسياسي، واعتد فيه بمفهومه الخاص عن هذا الاجتماع ومكوناته من جهة، وبطريقته في تناول الواقع السياسي بالدراسة من جهة أخرى[27].

الثانية، أنه يمثّل أدنى المداخل التراثية مشابهة بافتراضات المنهجية الغربية الحديثة في علوم الاجتماع والإنسان، وخاصةً من الناحية المتعلّقة بالمقصد التقنيني (قوانين الوجود الاجتماعي)، وبالمنهجية العامة (البرهان الوجودي الواقعي)، ولكن مع البون الشاسع والفروق الكبيرة. ويتيح لنا هذا عقد مقارنات مهمة بين عموم المنهجية التراثية في دراسة الشأن السياسي وإدراك أحواله، (التي يمثل ابن خلدون خلاصتها الجامعة) وبين نظرية العلم والمنهج في فلسفة العلوم الغربية المعاصرة.

وهذه الملاحظة الأخيرة تناقشها قراءة غربية لابن خلدون ومن منظور علم الاجتماع الحديث، يقدمها أرنست غلنر في كتابه **مجتمع مسلم**؛ حيث يعقد مقارنة منهجية مهمة بين كل من ابن خلدون وإميل دوركهايم في دراسة قضية «التماسك والهوية» في المجتمع فيقول: «ابن خلدون، مثله مثل إميل دوركايم، هو أساساً منظّر للتماسك الاجتماعي، وقضيته المحورية هي: ما الذي يحافظ على تماسك الناس في المجتمع؟ وما الذي يقودهم إلى الارتباط بمجموعة اجتماعية ما يقبلونها ويلتزمون بمعاييرها ويُخضعون مصالحهم الفردية لها، وإلى حد ما يقبلون سلطة قادتها ويفكرون بطريقتها ويستبطنون أهدافها؟ إنه سؤال شغل علماء الاجتماع والأخلاق والفلسفة السياسية، وأحد التساؤلات المثيرة عن ابن خلدون مع ذلك هو مدى كونه عالم اجتماع وليس واعظاً أخلاقياً: فقد يتشدق علماء الاجتماع المحدثون

---

(٢٧) ولكن ثمّة محاولات لاعتبار ابن خلدون فلتة أو طفرة وتناول هذا الأمر باعتباره لغزاً، كما يصفه بعضهم بلغز الطفرة الخلدونية، ويشير إلى محاولات حلّ هذا اللغز الغامض من قبل مفكرين عدة، مثل: طه حسين وناثانيل شميدت، وغوتيه، وإيف لاكوست، وغاستون بوتول، وساطع الحصري. انظر: علي الوردي، **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، ط ٢ (لندن: دار كوفان، ١٩٩٤)، ص١٠٣ ـ ١١٣.

بالحيادية والموضوعية (Wertfreiheit). أما هو فقد مارسها»[٢٨].

ومن ثَمّ يميّز غلنر بين مواطن النصيحة الأخلاقية أو الدينية القليلة في المقدّمة بين سيادة الاتجاه الوصفي والتحليلي عليها، فيقول: «وحتى حينما يقدّم [أي ابن خلدون] كنوع من ميكيافيللي مغاربي النصيحة للأمراء، فإنها تكون بشكل أساسي نصيحة فنية في التفاصيل أو في حكمة معرفة الأشياء على ما هي عليه، لكن حينما يأتي الأمر للخصائص الأساسية للنظام الاجتماعي، فإنه لا ينخرط في أي وعظٍ كان. إنه لا يقدّم أي نصيحة حول الوجود الاجتماعي، وكيف يجب التوافق أو التناغم معه، فالأشياء تكون على ما هي عليه وعمل المفكر هو أن يفهمها لا أن يغيرها. وربما كان رأي ماركس المعاكس لرأيه سيدهش ابن خلدون. وفي هذا المعنى، ابن خلدون أكثر وضعية من دوركايم، الذي غالباً ما كانت أفكاره في خدمة القيم واهتمامات التجديد الاجتماعي»[٢٩]. ونحن لا نوافق على هذه الإطلاقات للمفاهيم والأوصاف، فلم يكن ابن خلدون وضعيّاً بالمفهوم السائد اليوم، ولكنه كان واقعيّاً ومعنيّاً بالتحليل والتعليل على النحو المشار إليه سابقاً، ولكن غلنر أراد أن يقاربه من منهجية العلم الحديث فأفرط، والأوْلَى أن يقال: تقارب مع الفارق[٣٠].

لكن يعود غلنر فيقول: «رغم أخطائه في افتراض أن هذا النوع من المجتمع هو النوع الوحيد، والنموذج المثالي لظرف اجتماعي عام للبشرية، لكنه كان نوعاً ما مدركاً تماماً وبشكل واضح للطريقة التي عمل بها. فابن

---

(٢٨) إرنست غيلنر، مجتمع مسلم، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر؛ مراجعة رضوان السيد (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٤)، ص١٧٥.

(٢٩) المصدر نفسه، ص١٧٥ ـ ١٧٦.

(٣٠) ويشيع في كلام غلنر لفتات جيدة كثيرة في المقارنة بين ابن خلدون ودوركايم ثم مع ماكس فيبر، لكنه أيضاً يخلل هذه اللفتات ببعض من الكلام غير الدقيق، كما في مثل قضية خصوصية المجتمع والتعميم على المجتمع الإنساني التي خطّأ فيها ابن خلدون، وكدعواه أن الدين يؤكد النزعة الفردية في مقابل النزعة القبلية: «كان ابن خلدون عالم اجتماع الإسلام، إذ درس تمظهرات الإسلام في المناطق الجافة، وهي بيئة تشجع النزعة القبلية عن طريق إعطاء بعض اهتمام للرعوية البدوية وشبه البدوية وتعميق التوجهات المركزية...». ثم يشكّك في إمكان سريان أفكار ابن خلدون على مجتمعات مسلمة أخرى كدولتي المماليك والعثمانيين الذين «يستقدمون حكامهم ويُجندون الأولاد...»؟. انظر: المصدر نفسه، ص١٨٠ ـ ١٨١.

خلدون على أي حال لا يمكن شرحه بالطريقة التي يشرح بها علم الاجتماع الحديث كردّ فعل على إدراك تعارض كبير جلي، فهو لم يرَ تعارضاً وإنما رأى فقط الشيء الوحيد غير المتعارض، لكنه مع ذلك فهمه بشكلٍ تام. أما كيف استطاع ذلك، فيبقى معضلةً غامضة»[٣١]. وهذا ما نؤكده: ضرورة تمييز فلسفة العلم بين التراثيين وما استجد بعد الوضعية المادية العلمانية الحديثة.

ويضع غلنر ضمن هذه الكلمة الأخيرة يده على سمة مهمة من سمات التراث الفكري الإسلامي في دراسة السياسة وغيرها؛ وهي أن الباحث المسلم التراثي كان يفتش في الظواهر وعناصرها عن «المشترك» ليصل منه إلى «المناط» أو العلة الجامعة المطردة قبل أن يلتفت إلى مقارنة الظواهر المختلفة ومناطاتها «المختلفة»، فالإمساك بمناط الظاهرة هو بمثابة الأخذ بناصيتها والوقوف على لبّها، وبإدراك اختلاف المناطات يدرك الباحث «الجواهر» الفريدة المتمايزة. بينما يرى غلنّر أن الباحث المعاصر يبحث عن الفروق والتعارضات ليميز الظواهر (من خارجها) عن بعضها بعضاً. ومع ذلك فلا يلزم هذا التعارض أو التمييز أن يكون تامّاً وكليّاً؛ فلا يبعد أن يأخذ كل مسار من الآخر بعض أجزائه.

ومن المهم أيضاً في هذا الصدد الإشارة إلى قضية «القراءات الملونة» للفكر الخلدوني، والمقصود بالملونة تلك القراءات الحديثة التي تصبغ آراء ابن خلدون وأفكاره بصبغات إضافية لم تكن من مقصود الرجل ولا خطرت له على بال[٣٢]. فمن ذلك بعض القراءات الماركسية التي تنسب إليه الطابع

---

(٣١) المصدر نفسه، ص١٨٢.

(٣٢) يشير عدد من الدراسات الأخيرة إلى شيوع هذا المنحى وخطورته على الإعراب عن الفكر الخالص لابن خلدون، انظر على سبيل المثال: نادية محمود مصطفى، «أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية: دراسة استكشافية في الإشكاليات المنهاجية،» **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة ١٣، العدد ٥١ (١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م)، ص١٣١ ـ ١٣٣، حيث تشير إلى عدد من مداخل دراسة ابن خلدون أهمها: السياسي، والتاريخي، والاجتماعي، والاقتصادي، إضافة إلى بعض دراسات تقدم تحليلاً شاملاً وكلياً «للمراحل التاريخية لدراسة المقدمة في الغرب وفي الشرق على حد سواء، وعلى النحو الذي يبين العلاقة بين التطور في العلوم الاجتماعية والإنسانية وبين اتجاهات دراسة المقدمة»، خاصة دراسة باتسييفا سفتيلانا، **العمران البشري في مقدمة ابن خلدون**، ترجمة وتحقيق رضوان إبراهيم، سلسلة المكتبة العربية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦)؛ =

المادي الجدلي التاريخي، بل تجعله أسبق من هيغل وماركس إلى هذا، وأنه مكتشف قانون «الصراع الطبقي» و«مؤشرات قانون الجدل» وتعزو إليه فضل «علمنة» علم التاريخ، حتى يقول قائلهم: إن «الأخطاء والآراء التي أوردهما(!) ابن خلدون في الفصول الأخيرة من مقدمته والتي تتناقض مع رؤيته المادية الجدلية التاريخية، فلا أملك إلا ترديد قول «إيف لاكوست» بأنها نتيجة الضغوط التي عاناها هذا المفكر المبدع كما نعاركها الآن»[٣٣]. وهناك من أراد إعادة تسكينه بالمقارنة والمقاربة في ثلة مفكري النهضة أو التنوير من لدن ميكيافيللي واسبينوزا وجان بودان وسان سيمون وفيكو وفيرغسون وكونت وإلى مؤسسي الحقول الأكاديمية الحديثة، مثل: إميل دوركايم كما سلف[٣٤].

وقدر حذر المستشرق هاملتون جب ـ وهو محق ـ من هذا الاتجاه «التحديثي» في تفسير آراء ابن خلدون[٣٥]. ولكن هيهات فلم تكد تخلو قراءة

= حسين هنداوي، **التاريخ والدولة بين ابن خلدون وهيجل** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦)، ص٢٠ ـ ٢١، وشعبان [وآخرون]، **فكر ابن خلدون: الحداثة والحضارة والهيمنة**.

(٣٣) محمود إسماعيل، **فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص٢٧ ـ ٢٨. ويمثل المؤلف نموذجاً لمن وصفهم بثلة من «المؤرخين الساعين إلى تحرير التاريخ العربي من إسار الغيبية والأسطورية والشعوبية الشوفينية وعبادة الأبطال»، وذكر منهم عدداً، وهو يطرح «منهجه المختار ورؤيته المادية كطوق نجاة لإعادة دراسة التاريخ العربي»، ولبناء «صرح المادية الجدلية والتاريخية الشامخ»، متابعاً في هذا مقولات إيف لاكوست وجورج لوكاتش عن مادية ابن خلدون، ومحاولاً إعادة تفسير الإسلام برمته داخل هذا الصرح ليعلن عن أن «المفهوم القرآني للتاريخ مفهوم عقلاني مادي ليس إلا، وإن شئت مزيداً من التصريح أقرر ـ دون خوف ـ أنه مفهوم مادي جدلي تاريخي» (ص٩ ـ ٢٩). والحاصل أن هذا المؤلف اضطرب اضطراباً كبيراً في رؤيته لابن خلدون خاصة، ففي كتابه هذا اعترف أنه كان ممن يردد الأقاويل والأراجيف حول تطبيقية ابن خلدون بعد تأكد كونه منظراً، ثم تبين له خطأ هذه المزاعم، وهذا في أواخر الثمانينيات، ثم لم يلبث بعد نحو العقد من الزمن أن ينقلب انقلاباً أعنف ضد ابن خلدون. انظر: محمود إسماعيل، **نهاية أسطورة: نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا** (القاهرة: دار قباء للطبعة والنشر، ٢٠٠٠)، يتهم ابن خلدون بالسطو الفكري، واعترف ثانية ولكن بخطئه في الترويج لابن خلدون في العالم العربي مشيراً إلى كتابه المذكور (ص٣٧ ـ ٥٧).

(٣٤) انظر: محمد محمود ربيع، «موقع ابن خلدون من الفكر الإنساني والآفاق المحتملة في حقلي الفكر السياسي المعاصر والنظم السياسية،» في: صلاح رسلان [وآخرون]، **ابن خلدون في دراسات عصرية**، تقديم مصطفى لبيب عبد الغني؛ تصدير محمد صابر عرب (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٧)، ص٤٥ ـ ٥٦.

(٣٥) المصدر نفسه، ص٥٠.

حديثة لابن خلدون من منهج المقاربة والمشابهة والمماثلة والمسابقة، وفرض القضايا المحدثة والتي خلا منها عقل التراثيين يقيناً على أفكارهم وشروحها المعاصرة[٣٦].

ومن الجدير بالذكر في نهاية هذه المقدمة أن نشير إلى أن ابن خلدون بمقدمته هذه ومنطقها الواقعي وضع حجر الأساس لمدرسة إسلامية تطورت من بعده، لعل من أهم رموزها: تقي الدين أحمد بن علي المقريزي (٧٧٦ ـ ٨٤٥هـ)، والذي اعتنى بالتاريخ عناية خاصة واقتطع منه ظواهر ـ أغلبها اقتصادية[٣٧] ـ درسها على الطريقة الخلدونية، بل يمكن القول إنه تجاوز فيها ابن خلدون إلى ما يقارب الدراسة الإحصائية الكيفية، كما فعل في دراسته **إغاثة الأمة بكشف الغمة** وتحليله لتاريخ المجاعات والشدد التي ضربت مصر عبر العصور[٣٨]. وكذلك ابن الأزرق الذي يمكن عدّه التلميذ الشارح في كتابه **بدائع السلك في طبائع الملك**، والذي قصره على الجانب السياسي من المقدمة[٣٩].

وعلى كل، ففي طيات «المقدمة بمنطلقاتها وطريقتها وغايتها، تعرض ابن خلدون بعمق لقضية «الواقع العام» والسياسي منه بخاصة، وتكلم في منهج النظر فيه، وطرائق كُتّاب السياسة في تناول واقعها وأحوال الزمان ودوله. وحدود الدراسة تدفع إلى التركيز على عدد من العناصر الأقرب أن تجيب عن سؤالها؛ وهي: **المحددات المعرفية والخصائص العامة لطريقة ابن خلدون في تناول المجتمع الإنساني، ومفهوم ابن خلدون للواقع السياسي ومكوناته، ثم منهجيته في دراسة هذا الواقع السياسي**. ولذا فعلى منوال المدخلين السابقين نحاول قراءة المشروع الخلدوني من زاوية «إدراك الواقع السياسي وتصويره» على ثلاثة فصول:

---

(٣٦) ومن هذا انظر: جورج لابيكا، **السياسة والدين عند ابن خلدون**، تعريب موسى وهبي وشوقي دويهي (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠)، ص١١ ـ ٢٢.

(٣٧) انظر: عبد القادر جغلول، **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون**، ط ٤ (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٧)، ص٥٣.

(٣٨) تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، **إغاثة الأمة بكشف الغمة: تاريخ المجاعات في مصر** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩).

(٣٩) أبو عبد الله شمس الدين بن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩).

الفصل السابع: الرؤية العامة للسياسة والمجتمع: محدداتها وخصائصها.

الفصل الثامن: صورة الواقع السياسي في المقدمة الخلدونية.

الفصل التاسع: الخلاصات المنهجية: الآليات والأدوات والإجراءات.

الفصل السابع

الرؤية الخلدونية العامة للسياسة والمجتمع الإنساني: محددات وخصائص

تقع السياسة في قلب مفهوم «العمران»؛ ذلك المفهوم المركزيّ لدى ابن خلدون. فإذا كان «الطبع» المدني للإنسان يؤسس «المدينة»؛ أي الاجتماع والعمران، فهذا العمران نفسه وما يكمن فيه من (النزوع التعاوني) لتحصيل الضرورات ودرء المضرّات ينشئ المجال السياسي:

«فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني؛ وإلا لم يكمل وجودهم، وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم. وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم... ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه، وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم... فيكون ذلك الوازع واحداً منهم، يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحدٌ إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى المُلك. وقد تبين لك بهذا أنه خاصّة للإنسان طبيعية، ولا بد لهم منه»[1].

وها هو ابن خلدون يجلب الماء من نفس النهر الذي شقه التراث الإسلامي: فالسياسة موصولة بالوجود والعالَم، والنوع الإنساني، وتُحركها

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق حامد أحمد الطاهر (القاهرة: دار الفجر للتراث، ٢٠٠٤)، ص٦٦ ـ ٦٧. وواضحٌ من هذه العبارات تعدد المفاهيم الأعمدة، مثل: الضرورة، والنوع الإنساني، وكمال الوجود، والاعتمار، والاستخلاف، والعالَم، العُمران، الوازع، الدفع، الطباع العدوانية، الظلم، الغلبة، السلطان، القهر، الخاصة الإنسانية الطبيعية... وكلها تحيط بالمفهوم السياسي الجوهري الذي نرمي إليه (المُلك) والذي هو عين الشأن السياسي بتعبيرات التراث الإسلامي.

الضرورة، و«الضرورة الأمنية» خاصة، والوظيفة الدفاعية والدفْعية: «الدفع أعم من الدفاع إذ منه الدفع بالتي هي أحسن، والتدافع بالخير والشر»... وفي قلب ذلك: المفهوم التفسيري الجوهري في **المقدمة**؛ وهو مفهوم: «الطبائع» (والطبيعة والطبيعي): أي ثوابت الوجود الإنساني والاجتماعي وقوانينه التي يتكئ عليها ابن خلدون في تفسير الظواهر: نشأةً، وتطوراً، ومآلاتٍ. ويتجه هذا إلى مقصد ابن خلدون الحقيقي وهو: البحث في الطبائع والسُّنن والقوانين المفسّرة للظواهر الواقعية: الظواهر السياسية وغيرها.

ومن ذلك يتبين أنه يرى السياسة خاصّة إنسانية «وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم على ما ذكره الحكماء كما في النحل والجراد لما استقرئ فيها من الحُكم والانقياد والاتباع لرئيس من أشخاصها، متميز عنهم في خلقه وجثمانه، إلا أنه موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية لا بمقتضى الفكرة والسياسة: ﴿ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]»[٢]. ثم السياسة هي تاج الاجتماع الإنساني ووكيلة العمران البشري؛ ومن ثَمّ يأخذ الشأن السياسي موقعاً متميزاً ومتقدّماً ضمن المشروع الخلدوني؛ بحيث يتخلل سائر خرائطه الإدراكية. ولا شك في أن لهذا الموقع محدداته وخصائصه التي يحسن الإطلال عليها.

أولاً: محددات الرؤية العمرانية للسياسة

من القراءة العرضية في **المقدمة** تتبدى أمامنا بعض المحددات الأساسية للرؤية الخلدونية للواقع السياسي؛ وهي: (١) رؤية الإنسان و(٢) رؤية العالم الجغرافي والديمغرافي، و(٣) نظرية المعرفة، و(٤) رؤية الزمن والتحولات والأطوار. وفي ما يأتي نجمل التعريف بكل واحد من هذه المحددات ودوره في تمهيد منهج النظر والتناول.

(أ) رؤية الإنسان عند ابن خلدون

تقدم أن ابن خلدون ينطلق في تأسيس علمه العمراني الجديد من مفهوم

---

(٢) المصدر نفسه، ص٥٠.

محوري؛ هو مفهوم «الطبيعة» ومشتقاته، وخاصة: «طبائع العمران»، وأنه يؤسس دلالة هذا المفهوم على رؤية تأسيسية عن «طبائع الإنسان». وعلى هذا يستجمع ابن خلدون ـ في مقدمته هذه ـ عناصرَ الرؤية الإسلامية عن «الإنسان» بمختلف مصادرها: الوحي والعقل والتجربة والوجود؛ ومن ثَمّ فلا حاجة إلى تكرارها في هذا الموضع، لكن نوجه العناية إلى أمرين أساسيْن: **أولهما**، عناصر رؤية الإنسان التي يراها ابن خلدون أقرب إلى التأثير في حركة العمران؛ ومن ثَمّ ينبغي مراعاتها في الدراسة والبحث، **وثانيهما**، طريقة ابن خلدون في بناء رؤيته للإنسان جمعاً بين معطيات هذه المصادر المتنوعة.

فالإنسان عند ابن خلدون هو الإنسان نفسه في التصوّر الإسلامي: المخلوق، المملوك لله تعالى، المستخلَف في الأرض، المؤتمَن المكلَّف، المكرَّم، المسخَّر له كل شيء، المتردّد بين الصلاح والفساد وفق الرؤية الدينية الإسلامية؛ . . . هذا الإنسان حين يتحرّك في الأرض للعمران إنما تحركه قوتان أساسيتان: الضرورة الخَلقية، والإرادة المختارة، **والأولى** تفسّر «وجود» العمران، **والثانية** هي المسؤولة عن «نوعية هذا العمران وأعراضه وأوصافه». ومن ثَم فإن الضرورات الخَلقية تصنع ثوابت النفس والاجتماع الإنساني، بينما إرادات البشر وما يغلب عليهم منها هي التي تذهب بهذه الثوابت ذات اليمين أو ذات الشمال: قوةً أو ضعفاً، وفرةً أو فقراً، صحةً أو اعتلالاً، استقراراً أو اضطراباً.

ولذا، فليس صحيحاً التعميم الذي روّجه بعض الدارسين عن جبْرية تنسب إلى ابن خلدون في السياسة والاجتماع، وأنه يقول بالحتمية التاريخية الحديدية الشاملة لكل ظواهر العمران؛ ومن ثَمّ ينفي البعد الثاني المشار إليه: الإرادة والاختيار. صِل بذلك قراءات مقتضبة وسطحية للرؤية الخلدونية للمكان (الجغرافيا والتضاريس والمناخ)، وللزمان (الدورات والأطوار والأجيال وأعمار الدول)، وتأثيراتهما على أخلاق البشر ومصائر الدول(٣).

---

(٣) انظر: محمود الذوادي، «أضواء على علم العمران الحضري الخلدوني» في: جمال شعبان [وآخرون]، فكر ابن خلدون: **الحداثة والحضارة والهيمنة**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٥٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص١١٨؛ محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ط ٧ (بيروت: مركز دراسات =

إن ما يؤكده ابن خلدون هو وجود الدائرتيْن، وضرورة اعتبار كلٍّ منهما؛ كلّ واحدة في مقاماتها. نعم ربط ابن خلدون بين حرارة الهواء وألوان البشر: «اللون تابع لمزاج الهواء»[4]، ورأى أن الموقع الفلكي للأمة يؤثر في أهلها: «أجساماً، وألواناً، وأخلاقاً، وأدياناً، وأحوالاً [حتى النبوات فإنما توجد في الأكثر فيها اعتدالاً - أي في الأقاليم المعتدلة - ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية...]...»[5]. ويضم إلى هذه العوامل المؤثرة غير الموقع والمناخ[6]: الأنساب، والشّبع والجوع، والخصب والجدب، ونوعيات التغذية، والتقشف والترف... كل ذلك مما يمكن أن يكون له تأثير، وأن يُستعمل في التفسير ليس فقط لوجود المجتمعات أو عدمها، ولا للأشياء المادية من اللون وقوة البدن أو ضعفه فحسب، بل أيضاً في ما يتعلق بالأخلاق والأحوال «حتى في حال الدين والعبادة»[7].

في نحو من اثنتي عشرة صفحة متتالية[8] يكرّر ويؤكد العلامة ابن خلدون هذا المعنى. وبالتأمل في هذه الجزئية نجد اشتمالها على عوامل كسْبية اختيارية، من مثل: الأطعمة والتقشف والترف واختيار نوعيات الغذاء، خاصة فيما أشار إليه من بقاع تشتمل على ألوان ذلك وأصنافه، وإن أضفى عليها أسلوب ابن خلدون التقنيني مسحةً طبيعيةً بدت وكأنها خارجة عن أيدي البشر. إن ذكر العادات جنباً إلى جنب مع المعطيات الكونية والأرضية الجامدة إنما يشير إلى أهمية بناء النظر في العمران على «الثوابت أولاً» أو ما هو أقرب إلى الثوابت: أولاً وليس فقط ولا آخراً؛ أي الجمع بين الثوابت والمتغيرات.

لقد خصّ ابن خلدون هذا الفصل (الأول) بهذا الغرض، لكنه ما يكاد

= الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص١٦٠ - ١٦١، ونادية محمود مصطفى، «أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية: دراسة استكشافية في الإشكاليات المنهاجية،» مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٥١ (شتاء ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ص١٦٠.

(٤) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص١١٦.

(٥) المصدر نفسه، ص١١٣.

(٦) المصدر نفسه، ص١١٣ - ١١٩.

(٧) المصدر نفسه، ص١٢٢ و١٢٠ - ١٢٤.

(٨) المصدر نفسه، ص١١٣ - ١٢٤.

يفتتح الفصل الثاني (من الباب الأول) حتى يأتي على ما سبق بمزيد بيان: بتقييدٍ لما قد يُتوهم إطلاقه، أو تخصيصٍ لما قد يسبق إلى الذهن تعميمه. فالمراحل الأولية من الحياة والعمران ـ حيث تكون غاية المراد تحصيل الضرورات ـ تحكمها قوانين الضرورة أكثر من الرغبات والاختيارات، وتتأطر مساحات الكسب فيها بأطر أشبه بالاضطرار. أما عند الانتقال إلى الحالة الحضارية ـ حيث سعة المتاح من الموارد ومساحات العمل ـ فإن الفاعلية الإنسانية تملأ منطق ابن خلدون حيث يقول: «ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس، والتأنّق فيها، وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر. . .» إلى قوله. . . «ومن هؤلاء ـ أي أهل الحضر ـ من ينتحل في معاشه الصنائع، ومنهم من ينتحل التجارة، وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو؛ لأن أحوالهم زائدة على الضروري، ومعاشهم على نسبة وجدهم»[9].

الملحظ الأبرز في هذا الصدد انتقال «رؤية الإنسان» عند ابن خلدون، ومن منظور العمران البشري والاجتماع الإنساني، من «الإنسان ـ الفرد» الذي اهتم به الفلاسفة إلى «الإنسان ـ الجماعة»، أو «الجماعة الإنسانية»؛ ما يمثل وحدة التحليل الأساسية في منهجه. وما المهارات الفردية والقدرات القيادية وضرورات اتباع رأس منفرد إلا عوامل مساعدة ومضافة إلى الظاهرة الأم: الحركة الجمعية، والفكر الجمعي العمراني. فالبدو والحضر، والدول والأمم، والصنائع والعلوم، والملل والنحل، والمؤسسات ثمّ الإمامة والوزارة والشُّرَط والقضاء وما إليه، والتجارات والتبادلات. . . يراها ابن خلدون التكوينات والممارسات الأساسية التي تشغل الفضاء العمراني وترسم صورة «المجتمع» الإنساني. ومع هذا فإن الإنسان ـ الفرد لا ينعدم أثره تماماً، لكنه يمارس فاعليته ويستثمر قدراته ومكناته عبر دوائر اجتماعية، ومن خلال جماعات وهيئات تعظّم وتضاعف من ثمار هذه الفاعلية، في صورة شديدة التداخل والتشابك، لا تزال في حاجة إلى مزيد دراسة[10].

---

(٩) المصدر نفسه، ص١٦١ ـ ١٦٢.

(١٠) قارن بطارق البشري، **منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧)، ص٢٠ ـ ٢١.

ما بين الفردي والجمعي تطرح مدرسة ابن خلدون قضية الذاتي والموضوعي في إدراك الواقع السياسي والإنساني، ولكنها تبني منهجيتها على تقديم الإدراك الموضوعي وأولويته، ودون إغفال الأثر لإدراك الذاتي من قبل الإنسان ـ المواطن المتعاطي مع المستجدات. فيتم التمييز بين الحكم الذاتي المبني على الشعور الداخلي، وبين الحكم الموضوعي المستند إلى المشاهدة والمقارنة العادلة معتدلة المزاج.

ولقد برز هذا الأمر واضحاً لدى المقريزي وابن الأزرق ـ تلميذَي ابن خلدون ـ في نصيهما المشار إليهما. فالمقريزي في مطلع **إغاثة الأمة** يلحّ على أثر الطبيعة النفسية للإنسان في إدراكه للواقع الحاضر وماضيه ومستقبله، وأن تعامله مع الشدائد (كالمجاعات) بنفسية ساقطة يزيد ويضخم من أثر هذه الشدائد فوق واقعها؛ ومن ثَم يمهد لدراسة تاريخية صارمة لتلك المجاعات أشبه بالعملية الجراحية الخالية من أثر المشاعر على البحث[(١١)]. وكذلك يفعل ابن الأزرق لكن بدرجة أخف حيث يتابع ابن خلدون في ما أشار إليه من رؤية النفس البشرية وميولها ونزعاتها، وترددها بين أخلاق الملائكة وأخلاق البهائم، وقابليتها للتغيير بالرياضة والعادة وأثر العمران[(١٢)].

والمقصود أن هذه المدرسة تنتقل في منهج النظر إلى الإنسان وتناوله ضمن الدرس التاريخي الاجتماعي (العمراني) إلى مقررات التجارب الواقعية، مكنوفة بمبادئ الرؤية الإسلامية.

ومن ثَمّ، يمكن اعتبار أن أهم العمليات العمرانية لبناء الإنسان الصالح ـ في الرؤية الخلدونية ـ هي «العملية التربوية» التي تقوم على التزكية الوجدانية والتنمية الجسمانية المهارية، والتأسيس العقلي: العقدي والمعرفي

---

(١١) يعتبر الباحث أن مقدمة المقريزي هذه وثيقة نادرة من نوعها في التنظير للبحث الإمبريقي أو الأقرب إليه، والقائم على منهج نظر إحصائي في جزئيات الواقع والتاريخ بالنسبة إلى الظواهر الاجتماعية عامة، وظاهرة المجاعات والأوبئة خاصة. انظر: تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، **إغاثة الأمة بكشف الغمة: تاريخ المجاعات في مصر** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩)، ص٣٣ ـ ٣٦.

(١٢) أبو عبد الله شمس الدين بن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩)، ص٢٢١ ـ ٢٢٣ وما بعدها.

والعملي. ثم إنّ (إنسان عالم السياسة) هو أوْلى الناس بهذه التربية؛ حيث إن النقص الداخلَ على أشخاص الحياة السياسية في المعرفة والأخلاق والسلوك، والتدهورَ في الالتزام ببُعدَي الشرعة والقيم، هو العامل الأساس في تدهور الدولة والأمة والحضارة، وانحطاطها بعد الرقي والقوة.

«فالإنسان السياسي» في عِلْم العمران عبارة عن تكوين فردي، وخصائص جماعية، وسياقات موضوعية، متى اتسقت واستقامت صلح العمران وانتظمت الأكوان، والأمر بعكسه.

ومن ناحية أخرى، لا يقتصر مفهوم «الإنسان» لدى ابن خلدون على «المسلم»، وإن لم يجرده من البعد الديني مطلقاً، لكنه ركّز على صفات عامة ارتبطت بحديثه عن «طبائع الإنسان»، وتعلقها بطبائع العمران وعموم قوانينه. ومن ثَم فهو الإنسان الاجتماعي أياً كان جنسه أو لونه أو دينه، الأمر الذي يفتح النظر العمراني على دراسة سائر الأمم والحضارات.

(ب) رؤية العالم

أما «رؤية العالم» فهي من أهم لوازم «فقه الواقع السياسي» ضمن ترتيب علم العمران؛ سواء الرؤية الجغرافية والديمغرافية، أو الوعي بالأحوال والقضايا وخصائص الواقع المعيش، أو قوانين سير العالم الوجودية والبشرية. يقدّم ابن خلدون ذلك بين يدي عمله وعلمه الجديد: «فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أسٌّ للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده، وتتبين به أخباره، وقد كان الناس يفردونه بالتأليف كما فعله المسعودي في كتاب **مروج الذهب**، شرح فيه أحوال الأمم والآفاق لعهده في عصر الثلاثين والثلاثمائة غرباً وشرقاً، وذكر نحلهم وعوائدهم، ووصف البلدان والجبال والبحار والممالك والدول (وفرق) شعوب العرب والعجم...»، إلى أن يذكر ابن خلدون أن العالَم قد تبدلت أحواله في عهده (آخر المئة الثامنة)، «تبدلت بالجملة»... «وكأنما نادى لسان الكون في العالَم بالخمول والانقباض، فبادر بالإجابة، والله وارث الأرض ومن عليها، وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالَم بأسره، وكأنه خلقٌ جديد، ونشأة مستأنفة، وعالَم محدَث، فاحتاج لهذا

العهد من يدوّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها...»[١٣].

ومع ذلك فإن «صورة العالَم» كما قدمها اشتملت على المعروف من جغرافيته في هذا العصر؛ تشديداً على محورية دور الجغرافيا في فقه الواقع العمراني والسياسي. فالعمران يتعلق بالمعمور من الأرض الذي يعمره البشر المستخلَفون في الأرض، ولا يتسنّى تصور الدول والممالك ولا السياسات والمعايش، ولا الظروف التي تهيئ زيادة العمران أو نقصانه من دون أرضية معلوماتية أساسية عن الوعاء الجغرافي والظروف التضاريسية والمناخية المحيطة بهذا العمران. لقد كانت الجغرافيا الحضارية والثقافية ـ الأشبه بالتناول الأنثروبولوجي ـ دالّة مهمة عند ابن خلدون في رسم صورة العمران داخل العالَم: ألوان البشر، وأخلاقهم، وتعرّبهم أو تحضرهم، وقوتهم أو ضعفهم، وغلبتهم أو انغلابهم[١٤].

ومما يعني متفقه العمران كذلك لإدراك الواقع البشري من نافذة الجغرافيا ويبرزه ابن خلدون عدة أمور؛ منها: المساحات المسكونة، ومقدار المعمور وأحجام الخلاء والفضاءات، والمسافات الفاصلة أو الواصلة بين المهجور والمعمور، ومواقع البحار والأنهار وأحجامها، والجبال والتلال ووديانها، ودرجات الحرارة بين المعتدل منها والمنحرف؛ أي شديد البرودة أو شديد الحرارة، ومقادير الليل والنهار وتباينها بين الأمم والبقاع، وتأثير مزاج الهواء في ألوان البشر وأبدانهم...، ثم تأثير كل ذلك في أحوال البشر وما يعرض لهم من: القوة البدنية، والأخلاق والطبائع، والأديان والنبوات، والاتباع والمشاكسة؛ ليصل إلى أن طبائع الكائنات تتأثر بالأحوال الجغرافية والفلكية المحيطة بهم على النحو الذي سبق[١٥].

---

(١٣) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص٥١ ـ ٥٢. وفي هذا المقام يتجلّى تواضع العلامة ابن خلدون ومصداقيته، حين استأنف أنه ذاكرٌ ذلك في ما يتعلق بالقطر المغربي (المغرب والأندلس) دون ما سواه من الأقطار؛ «لعدم اطلاعي على أحوال المشرق وأممه، وأن الأخبار المتناقلة لا توفي كنه ما أريد منه. والمسعودي إنما استوفى ذلك لبعد رحلته وتقلبه في البلاد...» (ص٥٢ ـ ٥٣). وفي هذا جواب على آراء بعض المعاصرين كإرنست غلنر.

(١٤) المصدر نفسه، ص٦٨ ـ ١٢٠.

(١٥) المصدر نفسه، ص١١٣ ـ ١١٥.

يتدرج تصوير «حال العالَم» عند ابن خلدون من الجغرافيا التي لا تكاد تتغير إلى «التاريخ» الذي ديدنه التحول والجريان والحركة، ثم إلى دور «القدرات البشرية» التي تؤثر في قوانين المسافات والموارد والأجواء، وتؤثر في عمل التاريخ ومعدلات التغير فيه وتوجهاته. يصل ابن خلدون من ذلك إلى تكثيف نظره لتصوير «العالم الإسلامي» تاريخياً وعمرانياً وبالأخص من الناحية السياسية، فيقدم صورة الواقع السياسي للأمة الإسلامية على عهده، موصولاً بذاكرتها وسيرتها ومسيرتها، ومتصلاً بتقويم ذلك وبيان ميكانيـزمات التطور فيه. وسيأتي تفصيل ذلك.

وبالمثل نجد المقريزي مطلّاً على العالم من زاوية الجغرافيا والتاريخ، والخطط والآثار، ومعرفة دول الملوك المختلفة، كما تعبّر كتاباته المتعددة، خاصة أنه خاض غمار العمل السياسي والعام لِمرّات في مصر والشام. وعلى الرغم من نظره في المجاعات والكوارث ضمن دراسة حالة لمصر عبر تاريخها، فقد صرح بنيّته توسيع ذلك لبيان اطراده في العالمين: «اعلم، حاط الله نعمتك وتولى عصمتك، أن الغلاء والرخاء ما زالا يتعاقبان في عالم الكون والفساد، منذ برأ الله الخليقة في سائر الأقطار وجميع البلدان والأمصار، وقد دون نقلة الأخبار ذلك، وبسطوا خبره في كتب التاريخ. وعزمي، إن شاء الله تعالى، أن أفرد كتاباً يتضمن ما حل بهذا النوع الإنساني من المحن والكوارث المجيحة، منذ آدم (عليه السلام) وإلى الزمن الحاضر، فإني لم أر لأحد في هذا شيئاً مفرداً»(١٦).

والمقصود أن «رؤية العالَم» عند ابن خلدون ومدرسته لا تقف عند مجردات الفيلسوف أو عقدية الفقيه أو عالَم النفس البشرية لدى النصحاء، ولا عند العالم بالمعنى الذهني والغيبي، إنما تتحرك إلى «العالَم» بالمعنى السياسي فالعمراني والحضاري الشامل؛ ليقع في قلب هذا العالم كيان «الأمة الإسلامية» وحضارتها ودولها ونظمها السياسية على نحو ما يرد(١٧).

---

(١٦) المقريزي، **إغاثة الأمة بكشف الغمة: تاريخ المجاعات في مصر**، ص٣٧.

(١٧) انظر في الوصل بين رؤية الإنسان عند ابن خلدون ورؤية العمران والعالم، في: جمال شعبان، «قراءة جديدة في فكر ابن خلدون،» في: شعبان [وآخرون]، **فكر ابن خلدون: الحداثة والحضارة والهيمنة**، ص٨٦ ـ ٩١. انظر أيضاً في تأكيد إسلامية هذه الرؤية: مصطفى، «أفكار حول إسهامات التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية: دراسة استكشافية في **الإشكاليات المنهاجية**،» ص١٥٨.

(ج) السياسة عند ابن خلدون وموقعها من العمران والاجتماع الإنساني

سبق بيان أن السياسة تقع في صميم علم العمران؛ حيث إن الملك هو رباط الاجتماع الإنساني، وصمام أمانه، ومنه تأخذ المجتمعات صنوفها وألوانها؛ ويستمد العمران مسيرته إلى منتهاه. فالحضارة التي هي ذؤابة العمران البشري ـ وغايته في نظر ابن خلدون[١٨] ـ ظاهرة كبرى تكتنف السياسة من جهة، وتوجهها السياسةُ من جهة أخرى، فبينهما علاقة تأثر وتأثير وتغذية متبادلة، أو شمول واحتواء من وجهين.

يوضح ابن خلدون مفهومه عن السياسة في المدخل العمراني فيقول في فصل: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره: اعلم أنه قد تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع للبشر ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه، وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه، وحكمه فيهم: تارة يكون مستنداً إلى شرع منـزل من عند الله يوجب انقيادَهم إليه إيمانُهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلّغه، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادَهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم. فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة، ولمراعاته نجاة العباد في الآخرة. والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط. وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب، وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخُلُقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً. ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بـ«المدينة الفاضلة» والقوانين المراعاة في ذلك بـ«السياسة المدنية». وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإن هذه غير تلك. وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير. ثم إن السياسة العقلية التي قدمناها تكون على وجهين: **أحدهما** ـ يراعى فيها المصالح على العموم، ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص، وهذه كانت سياسة الفرس، وهي على جهة الحكمة، وقد أغنانا الله تعالى

---

(١٨) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٤٥٠.

عنها في الملة، ولعهد الخلافة؛ لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة والآداب، وأحكام الملك مندرجة فيها. الوجه **الثاني** - أن يراعى فيها مصلحة السلطان، وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً، وهذه السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر، إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم، فقوانينها إذاً مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية»[١٩].

ومن هذه العبارة الطويلة والمفصلة تتبيّن عدة أمور: ضرورية السياسي في المدخل العمراني، وأن منهج تناول المؤرخ العمراني للمجال السياسي يتميز عن طريقة الحكماء (المثالية المجردة والبعيدة المدرك) وطريقة الفقهاء (النظرية التشريعية)، فطريقته معنيّة (بقوانين في الاجتماع مرعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية)[٢٠]. ومن مراجعة مخطط هذا الفصل يتبين تعلق السياسة ومجالها وواقعها لدى ابن خلدون بخمسة أمور:

أ - نشأة المجال السياسي ودور كل من العصبية والدين في ذلك.

ب - تصنيف نظم الحكم بالمقارنة بين مفاهيم الملك والخلافة والسلطنة: دراسة مقارنة ضمن الحضارة الإسلامية وتطور المجال السياسي ونظام الحكم والإدارة فيها.

ج - القيم السياسية العليا؛ وعلى رأسها العدل الذي هو أساس العمران، في مقابل الظلم المؤذن بخراب العمران.

د - في العلاقة بين المال (الجباية والتجارة) والحكم.

هـ - في هِرَم الدولة ونهايتها وعوامل ذلك وآلياته، ورؤية التجديد والإصلاح.

ويتجلى في المقدمة عدد من خصائص «السياسي» ضمن المدخل العمراني؛ من قبيل:

---

(١٩) المصدر نفسه، ص٣٧١.

(٢٠) المصدر نفسه، ص٣٧١.

- حاكمية السُّنن للمجال السياسي.

- التطور والتحول الدائم في الواقع السياسي.

- إمكان تعرضه لتقلبات ثورية تفصل لاحقه عن سابقه وإن كانت قليلة.

- ميل الواقع السياسي إلى التعقد والاتّساع والتشعب كلما تطور العمران وتقدمت حضارة الدولة.

- تردّد الدولة بين أطوار السذاجة والنضوج، والشباب والشيخوخة، والقوة والوهن.

- تكافل العوامل المادية والمعنوية في تشكيل الصورة والحالة التي تكون عليها الدولة.

- تداخل المؤثرات الداخلية والخارجية في تفاعلات الكيان السياسي.

- مركزية عالم الأشخاص والإرادة الإنسانية الفردية والجماعية في الحركة السياسية، وتأثر عالم المؤسسات بكل من عوالم الأشخاص والأفكار والأشياء.

- وأهمية العنصر المالي والاقتصادي في مسار النظام السياسي وصلاحه أو فساده.

- هذا بالإضافة إلى توظيف المدخل العمراني لكل من «نظرية القيم»: (العدل/ الظلم، الاستبداد/الشورى، الأمانة/الخيانة، الكفاية/القصور. . .) و«نظرية المقاصد الشرعية»، في تصوير الواقع السياسي وتقويمه ضمن جملة واحدة جامعة، معيارية تحليلية.

ومصداق هذه الخصائص واضح لدى ابن الأزرق والمقريزي ثم يختص كل منهما بخصيصة زائدة.

فابن الأزرق ينقل عن ابن خلدون كلامه ومنطقه نقلاً، غير أنه يضيف شدة التركيز على عملية «حفظ الدولة» وإعادة بث الروح فيها؛ وكأنه يحول الفكر الخلدوني إلى أدب نصيحة وخطاب خبرة سياسية على غرار الطرطوشي ونظام الملك في سياسة نامة، مستصحباً تدعيمات من الفقهاء والأصوليين والحكمة السياسية. بعبارة أخرى: يريد ابن الأزرق الانتقال من المعرفة

العمرانية إلى تفعيلها وتشغيلها وإعادة توجيهها إلى أهل الدولة والسياسة والشأن العام كي يحفظوا بها ما تبقى من دولة الإسلام في الأندلس وينهضوا بما تداعى منها.

أما المقريزي فالسياسي عنده يتراوح بين الموقع المركزي حين يكون هو وحدة التحليل كما في كتاباته التاريخية كـ **اتعاظ الحنفا والسلوك لمعرفة دول الملوك**، وبين كونه «عامل التفسير الأول» للظواهر الاجتماعية والسياسية كما في كتاب **إغاثة الأمة**: «وبعد فإنه لما طال أمد هذا البلاء المبين وحل فيه بالخلق ألوان العذاب المهين، ظن كثير من الناس أن هذه المحن لم يكن فيما مضى مثلها، ولا مر في زمن شبهها، وتجاوزوا الحد فقالوا لا يمكن زوالها، ولا يكون أبداً عن الحق انفصالها، وذلك أنهم قوم لا يفقهون، وبأسباب الحوادث جاهلون، ومع العوائد واقفون، ومن روح الله آيسون، ومن تأمل هذا الحادث من بدايته إلى نهايته، وعرفه من أوله إلى غايته، علم أن ما بالناس سوى سوء تدبير الزعماء والحكام وغفلتهم عن النظر في مصالح العباد، . . .»[٢١].

هذا مجمل مفهوم «السياسة» و«السياسي» عند ابن خلدون ومدرسته، وهو بلا شك يوجه زاوية النظر العمراني إلى جهات أوسع مما تتيحه النظرة المضيقة لمفهوم السياسة باعتباره دالاً على علاقات السلطة وعمليات صنع القرار السلطوي.

(د) نظرية المعرفة وأصناف الإدراك عند ابن خلدون

يلفت نظر المطالع للـ **مقدمة** عقد العلامة ابن خلدون فصلاً خاصاً ينهي به الفصل الأول من الباب الأول بعنوان «المقدمة السادسة، في أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرياضة ويتقدمه الكلام في الوحي والرؤيا»، وتطرقه في ذلك إلى (حقيقة النبّوة)، وإلى (أصناف النفوس البشرية) من حيث الإدراك الروحاني، و(الكهانة)، و(الرؤيا)، والعرافة والنظر في الأجسام الشفافة كالماء والمرايا، والمدركين للغيوب من الصوفية البهاليل المعتوهين الذين (قد صحت لهم مقامات الولاية وأحوال الصديقين)

---

(٢١) المقريزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة: تاريخ المجاعات في مصر، ص٣٣ ـ ٣٤.

وفق عبارته، ومن أهل التنجيم والقائلين بالدلالات النجومية وصناعة الخط، وحساب النيّم (وهو مذكور في آخر كتاب السياسة المنسوب إلى أرسطو يعرف به الغالب من المغلوب في المتحاربين من الملوك)، ثم قوانين الزايرجة (المسماة بزايرجة العالم) عند بعض الصوفية وأهل الرياضة[22].

فلماذا كتب ابن خلدون هذا الفاصل وفي هذا الموضع بين عرض جغرافية العالم، والبداية الحقيقية للكتاب في العمران البدوي وأحواله؟ لماذا وقد أفاض بين يدي مقدمة المقدمة في النعي على الذين لا يعتمدون في معرفة الواقع وتحليل الأحوال والأعراض على المعرفة الوجودية والبراهين الطبيعية والقوانين الاستقرائية؟ وأخذ أخذةً عنيفةً على الذين يتقبّلون روايات التاريخ بلا تمحيص عقلي ووجودي؟ كيف وهو الذي أبطل الميتافيزيقا والفلسفة في مواضع من مقدمته وعلى الأقل من حيث موضوع دراسته؟. . . كيف يجتمع كل هذا وحكايته المطولة عن المدركين للغيوب والمخبرين عنها باستنادات فنّد هو أغلبها، اللهم إلا من وصفهم بالموهوبين روحيّاً (المفطورين على الرجوع عن عالم الحس إلى عالم الروح)[23]. يقول: «وإن لم يكن كذلك وإنما قصد معرفة الغيب بهذه الصناعة وأنها تفيده ذلك فهذر من القول والعمل. والله يهدي من يشاء»؟[24].

الظاهر أن ابن خلدون أراد أن يستكمل «نظريته في المعرفة» على عادته في استعراض عناصر القضية الكائنة أو المتصلة من الماضي إلى عصره من أغلب أوجهها؛ بحيث يسكّن رؤيته وآراءه في الخريطة الفكرية والعلمية المعاصرة له. وإذا كان في مطلع كتابه قد ناقش نظرية «الخبر» أو «النقل»، واعترض على مأخذها المجرد من التمحيص، العاري من البحث والبرهان، وشدّد على ضرورة ضم المصدر العقلي (النافي للمحال، الموجب لضده، المحتمل للممكنات)، إلى مصادر المعرفة الأخرى: الوجود، والعادة الخَلقية والبشرية؛ لتصحيح النقول أو تزييفها، فإن من دواعي كمال الرؤية التعرض للشق الآخر: إدراك الغيوب والإدراك بما يشبه الغيوب أو بالوسائل غير

(٢٢) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص١٢٥ ـ ١٥٩.

(٢٣) المصدر نفسه، ص١٥٢ ـ ١٥٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ص١٥٣.

المميّزة موضوعيّاً: الروح والحدس والنجوم والحسابات والصناعات المحدَثة[٢٥].

وبتحقيق ابن خلدون لكل ذلك ـ بعد عرضه عرضاً شافياً ومنصفاً، وانتهائه إلى انحصاره في عدد محدود من الخلق (المفطورين على ذلك) والذين لا يقصدون إليه قصداً: «فصل: ووقوع ما يقع للبشر من ذلك غالباً إنما هو من غير قصد ولا قدرة عليه...»[٢٦]، ويزيد الأمور تضييقاً حين يحصره في الأنبياء المصطفين والأولياء اللدنيين، ويُظهر معرفته بنظرية الفلاسفة في التصور والإدراك والمعرفة، وأنواع القوى المشاركة في عملية الإدراك والتصوّر والتفكّر كما تجلت في المدخل الفلسفي... ـ كل ذلك نخلص منه إلى نتيجة مهمة:

أن الذي نحن بصدده من الدراسة العمرانية والمعرفة السُّننية لا يتوقف على شيء من ذلك، ولا يعتمد عليه الفقيه العمراني في بناء أفكاره أو تصوير آرائه ونظرياته. فالمقدمة الخلدونية إنما هي إعمال للنظرية الأولى (أي المعرفة النقلية مكنوفة بعمل العقل والنظر الوجودي/الواقعي)، ولا مظهر لأي أثر للنظرية الثانية فيها، لا منهجاً ولا مضموناً.

إن هؤلاء يدركون الغيب لا الواقع، وقد يدركون الواقع أو المستقبل بقوى متصلة بالغيب (الإلهام الإلهي، ولمات الملائك وربما وحي الشياطين) لكن هذا كله لا معوّل عليه ولا نظر إليه. وقد خلا هذا الجزء من الكلام عن الواقع العمراني والسياسي، لكنه يقول في بعضها: «وهذه كلها مدارك للغيب غير مستندة إلى برهان ولا تحقيق. والكتاب الذي وجد فيه حساب النيم غير معزوّ إلى أرسطو عند المحققين لما فيه من الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان...»[٢٧]. ويختم الفصل بجملة مهمة: «ولا سبيل إلى معرفة ذلك من هذه الأعمال، بل البشر محجوبون عنه، وقد استأثر الله

(٢٥) انظر: حميد خلف علي الساعدي، **أثر الفارابي في فلسفة ابن خلدون: دراسة تحليلية مقارنة للأصول والمؤثرات الفلسفية الفارابية في الفكر الخلدوني** (بيروت: دار الهادي، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، ص١٠٤ ـ ١١٣.

(٢٦) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص١٤١.

(٢٧) المصدر نفسه، ص١٥٦.

بعلمه: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]»[٢٨]. والواقع إنما يُدرك بالطريقة المعهودة، والتي أحكم في التمهيد بناءها وبيانَها ثم أقام عمله من بعد على توظيفها وإعمالها.

ومما يهم في هذا الصدد موقف ابن خلدون من نظرية المعرفة الفلسفية التي استهل بها هذا المقام. فقد عرضها عرض القائل بها القانع بمضمونها وعزاها إلى «ما شرحه كثير من المحققين»[٢٩] واستشهد عليها بالوجود وعوالمه المشهودة، وصنّف على أساسها النفوس البشرية ومدركاتها.

لكن ابن خلدون ـ وهذا هو بيت القصيد ـ يوجّه هذه النظرية إلى دائرة الترقي لإدراك الغيوب أو ما يصفه بالإدراك الروحاني، ويذهب بها خارج دائرة التعامل العلمي مع الحوادث والوقائع، ويجعل «العلم» والرسوخ فيه خاصّاً بالصنف البشري العاجز «ـ بالطبع ـ عن الوصول إلى الإدراك الروحاني (فيقنع) بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية [أي العقلية والتفكرية]، وتركيب المعاني من الحافظة و(الوهمية) على قوانين محصورة، وترتيبٍ خاص [وهو منهج التفكير والبحث في فهم الباحث] يستفيدون به العلوم التصورية والتصديقية التي للفكر في البدن، وكلها خيالي منحصر نطاقه؛ إذ هو من جهة مبدئه ينتهي إلى الأوليات ولا يتجاوزها، وإن فسدت فسد ما بعدها. وهذا هو في الأغلب نطاق الإدراك البشري الجسماني، وإليه تنتهي مدارك العلماء وفيه ترسخ أقدامهم»[٣٠].

إذاً، ابن خلدون يقف بالنظرية المعرفية لدى الفلاسفة عند غير مرادها المشهور: إثبات إمكان النبوة بالكسب والاتصال بالملأ الأعلى عن طريق الرياضات والمعارف الخاصة والتجردات. . .إلخ. بل أراد بها إقرار نظريته: أن ذلك كله متعلق بطلب الغيوب[٣١]، أما عالم الشهادة والواقع فقد اتفق

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص١٥٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص١٣١. ويعتبر بعضهم ذلك تناقضاً من ابن خلدون. انظر: الساعدي، المصدر نفسه، ص٧٣ ـ ٧٤.

(٣٠) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص١٣٣.

(٣١) وقد سبق له رد البرهان العقلي الفلسفي لإثبات النبوة، انظر: المصدر نفسه، ص٦٧.

هؤلاء معه على أن مدركه الأساس الحس والعقل، فهو إما مشهد منظور أو خبر منقول أو لازم عقلي مستنبط. فالأصل فيه الجمع بين منهجَي الاستقراء والاستنباط وتضافرهما وفق ما وصفه بالقوانين المحصورة والترتيب الخاص.

ويتحصل من ذلك تأكيد نظريته من جهة وتهذيبها مما يمكن أن يشوبها من نظرية الفلاسفة أو مداخل المنجمين والكهان وما شابه. ويصدّق هذا عدم تعرض التلميذين المقريزي وابن الأزرق لشيء من هذا؛ كأنهما اكتفيا بتأصيل ابن خلدون لنظريتهم المعرفية العمرانية.

(هـ) رؤية الزمن وحركة التاريخ وسننه

وهذه ناحية مهمة وأساسية في أوليات رؤية الواقع الحضاري - ومنه السياسي - عند ابن خلدون ومدرسته. فإذا كانت عناصر «المكان» أو الجغرافيا تمثل الوعاء المادي للاجتماع الإنساني وعمرانه، وكان الوعي بها يُعدّ شرطاً في دراسته، فإن «الزمن» يشكل الوعاء المعنوي لحركة الحياة والإنسان والمجتمعات والتاريخ والأحداث. وحضور هذا العنصر في الرؤية الخلدونية بارز ومتقدم؛ بحيث يسري في عروقها وتتبدى آثاره في صياغاتها وعباراتها. هذا المقام مما يمتاز به المدخل العمراني عن سائر مداخل التراث الأخرى، وتتجلّى به حركية هذا المدخل وحيويته، فهو أقل حضوراً في الفقه السياسي ولا سيما المدرسي، وأكثر من ذلك في الرؤى الفلسفية المجرّدة (حيث إن أول ما تتجرد منه الأفكار الفلسفية هو الزمن الجزئي).

يستند المدخل العمراني إلى التاريخ، والتاريخ هو الزمن ممزوجاً بالحركة الإنسانية. وإذا كان الزمن ظاهرة محايدة وصفحة بيضاء في أمرها نفسه، على ما يقرر كثيرون[٣٢]، فإن حضور «الزمن» في المدخل العمراني يتراوح بين مستويين متكاملين: الموضوع محل النظر، ومنهج النظر إليه.

فمن ناحيةٍ أولى: يصبح العمران البشري والاجتماع الإنساني من خلال عنصر الزمن كائناً حياً، يُوجد بعد عدم، ويتخلّق من نطفة في صورة حدث

(٣٢) محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود؛ راجع مقدمته والفصل الأول منه عبد العزيز المراغي؛ راجع بقية الكتاب الدكتور مهدي علام، ط ٢ (القاهرة: دار الهداية للنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، وحسين هنداوي، **التاريخ والدولة بين ابن خلدون وهيجل** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦)، ص٦١.

أو فكرة (إرادة إلهية وإعدادات غريزية للنفوس البشرية)، كائناً ينمو ويتطور، ويزيد ويتكاثر، ويمارس حركة وأفعالاً، ويُنتج واقعاً وتاريخاً وأحداثاً وأحوالاً وصنائع ومكاسب، وعلوماً ومعارف.

وفي الناحية المكملة ينبغي لمنهج النظر في هذا العمران أن يجعل من مراقبة حركة «الزمن» وما ينجم عنه من ظواهر: التقلب والتحول، والنمو والتطور، التراجعات والتدهور، والأطوار والأعمار والمراحل والتدرجات، والبدايات والمسيرات، والعواقب والنهايات، والثورات والانقلابات والتبدلات الجزئية والكلية، الخاصة والعامة... يجعل من ملاحظة هذه الجوانب ركناً أصيلاً في النظر والبحث والتناول والتحليل العمراني.

و«الأوضاع» و«الأحوال» و«العوارض»: ثلاثية مفاهيم خلدونية أساسية، مسكونة بالمغزى الزمني. فالأوضاع: هي الظواهر الأكثر ثباتاً واستقراراً، والأحوال: من التحوّل من حالٍ إلى حال وهي أقل ثباتاً أو استقراراً، بينما العوارض: طوارئ تأتي على الظواهر والكائنات والوجود البشري ثم تنقشع، وتظهر ثم تختفي، ثم قد تعود أو لا تعود، وهي تمثل التغيرات الجزئية اليومية أو القريبة في مقابل التحولات الكلية متباعدة المسافات الزمنية. وابن خلدون يجعل كمال الفقه العمراني بكمال الإدراك والفهم لمتعلقات هذه الثلاثية ودلالاتها: لسنن الأولى (الأوضاع)، وقوانين الثانية (الأحوال)، وحقائق وقوع الثالثة (العوارض).

وقد صرّح ابن خلدون بهذه المعاني في مقدمات **المقدمة** في غير ما موضع؛ ففي خطبة الكتاب يفرق بين علم «أخبار» الحوادث، وعلم «كيفياتها»، ويميز بين «الوقائع» و«الأحوال»[٣٣]: «فللعمران طبائع في أحواله تُرجع إليها الأخبار وتُحمل عليها الروايات والآثار»[٣٤]، وفي تحقيق مذهبه التاريخي: «بأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني...»[٣٥]، حتى يقول: «ومن الغلط الخفي في التاريخ: الذهول عن

(٣٣) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص١٢.
(٣٤) المصدر نفسه، ص١٣ ـ ١٥.
(٣٥) المصدر نفسه، ص٢١.

تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دوى، شديد الخفاء؛ إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة. وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة، ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول ﴿سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِۦ﴾ [غافر: ٨٥]»[٣٦].

ومن ثَمّ فالتاريخ مقرر للأخبار، وعلم العمران نظر وتناول للأحوال العامة، وهو أسّ ضروري للمؤرخ العمراني.

ويربط ابن خلدون «الواقع السياسي» بالزمن تأثراً وتأثيراً. فالسياسي يلوّن الأزمات بلونه: «والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه، كما يقال في الأمثال الحكمية: «الناس على دين الملك». وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد وأن (ينـزعوا)[*] إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول... ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة. فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة. والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة، ومن الغلط غير مأمونة، تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده، وتعوج به عن مرامه، فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجريها لأول وهلة على ما عرف، ويقيسها بما شهد. وقد يكون الفرق بينهما كثيراً فيقع في مهواة من الغلط»[٣٧]. وقد نقلنا من قبل وصفه لتبدل الأحوال بالمغرب والمشرق حتى كأنما تبدل الخلق من أصله وتحوّل العالم بأسره[٣٨].

(٣٦) المصدر نفسه، ص٤٧.

(*) ينـزعوا أي: يميلوا، ومفهوم النـزوع أكثرَ الفلاسفة والنصحاء من استعماله لتعلقه بعلم النفس، ومنه علم النفس السياسي.

(٣٧) المصدر نفسه، ص٤٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ص٥٢.

يتجلّى عنصر الزمن أكثر في قوانين الملك وما صاغه ابن خلدون عن تنقلات العمران والدولة، وظواهر التطور السياسي والحضاري: بدءاً من تدرج العمران زمنيّاً من البدوي إلى الحضري، فمراحل تدرج قوة النسب والحسب إلى الوهن عبر أربعة أعقاب (أجيال)، صعود الجماعة المستقوية بالعصبية إلى الملك، وهبوط الملك بالترف إلى الانحلال والضعف، تداول المُلك كلما ذهبت أمة خلفتها أخرى، ووقوع الاستغناء التدريجي «للدولة المستقرة» عن مناط العصبية، مروراً بتدرج الدول نحو الاتساع مع الزمن، وتدرج الاتساع مع الزمن إلى إحداث مشكلات تُضعف الدولة، وصولاً إلى فكرة أن للدولة أعماراً طبيعية كالأشخاص، وطول أمد الدولة على قدر القائمين بها قلةً وكثرةً، وأطوار الدولة وكيف تختلف أحوال أهلها باختلاف الأطوار، أطوار الدولة وأثر الترف والدعة في اتجاهها إلى «الهِرَم»، واختلاف آثار الظواهر (كالترف) في أول الدولة عن آخرها، وهكذا في سلسلة من التقنينات الاجتماعية والتنظيرات السياسية.

يضيف ابن الأزرق تفعيل هذه التقعيدات على مستوى الخطاب الموجه بضرورة رعاية الزمن في الدولة من وجهين: رعاية تغيّر العادات والطباع أو ما نسميه اليوم بـ«الثقافة»، ورعاية الجانب النفسي لدى رجال السلطة وتردّدهم بين الغفلة عن مرور أعمارهم وتقارب آجالهم مع تطاول آمالهم، ما توسع فيه الطرطوشي في سراجه. أما المقريزي فالزمن عنده خلدوني الدلالة بوضوح، أي تاريخي عمراني واقعي على نحو ما تقدم.

وجدير بالذكر أن من أهم مظاهر حضور الزمن المقارنة التاريخية التي عقدها ابن خلدون في تطور دولة الإسلام من الخلافة إلى المُلك والسلطنة، وتحولات المؤسسات من الأساس الشرعي إلى السياسات العقلية والمصلحية التي لا يلزم تقيّدُها بالأحكام الشرعية، وأثر ذلك في مسيرة الدولة عبر ثمانية قرون، وصور الواقع السياسي المتتالية وتحولاته وتجدداته في كل طور من هذه.

ثانياً: خصائص الطريقة العمرانية (الخلدونية)

من مراجعة مقدمة ابن خلدون وكتابَي **إغاثة الأمة** و**بدائع السلك** المتأثرين بمنهجه العمراني، تتجلى عدة خصائص منهجية تتسم الطريقة

العمرانية بها، سواء في نظرها إلى ظاهرة العمران البشري والاجتماع الإنساني على اتساعها وتنوّعات ظواهرها الفرعية، أو في تناولها للظاهرة السياسية على وجه الخصوص.

ويمكن أن نركز من هذه الخصائص على أربع: غلبة الرؤية الكلية المستوعبة لأكبر مساحة ممكنة من المنهجية التراثية وأدواتها، والعناية البارزة بالبرهان الوجودي وإثبات النظريات والأفكار السياسية بناء على شواهد الواقع، والنزوع إلى استخلاص العبر والفوائد العلمية من دراسة الواقع في صورة قوانين مفسرة وقواعد جامعة، مع التركيز على «الاجتماع» بوصفه الظاهرة المحورية محل الدراسة والتي تتناوب عليها جملة من مستويات التحليل ووحداته بين: المجتمع والدولة والأمة والعالم.

ويمكن التنويه بهذه الخصائص على النحو الآتي:

١ - الرؤية الكلية للظاهرة الاجتماعية والسياسية

وذلك باستيعاب سائر المداخل المنهجية في الاقتراب من الواقع السياسي والربط بينها، بل إقامة تمازجات وتفاعلات في سبيل إقامة برهان، أو إثبات قاعدة مستنبطة أو قانون مُستقرَاً. ومن وجوه هذه الرؤية حرص الخبير العمراني على الوصل المنهجي باستمرار بين المجالات الحياتية والحضارية: بين السياسي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي والنفسي. وإذا كان هذا الوصل بين المجالات والأبعاد ملاحظاً في عموم الرؤية الإسلامية فإنه في الرؤية العمرانية يتجلى صراحةً لا ضمناً.

فقد اجتمع في ابن خلدون ومدرسته من الثقافة والمعارف والأسس المنهجية ما يؤهل للاقتراب من الظاهرة السياسية اقتراباً مركباً من: تشريعات الفقهاء، وغايات الأخلاقيين، وتجريدات الفلاسفة الحكماء، مع إضافة منهجية جديدة في أهدافها ووسائلها تتمثل في منهجية إثبات الواقع وإحسان فهمه وتوصيفه، وتفسيره وفق قواعد وجودية تجعل مما يقع شيئاً مفهوماً، وإن تعارض مع الشريعة أو الأخلاق أو الحكمة.

وفي هذا المقام تقول أ. د. نادية مصطفى: «وإن كان علماء السياسة يتناولون النظرية السياسية لابن خلدون مستقلة عن الاقتصادية والاجتماعية،

والعكس صحيح، إلا أن الرؤية الكلية لنظرية العمران لا يمكن أن تفصم بين هذه الأبعاد؛ فالتنظير السياسي لمفهوم العصبية، ومفهوم الدولة، والسلطة، والملك ليس غاية في حد ذاته وليس وسيلة، ولكنه مكون من مكونات عملية التطور البشري والمجتمعي»[٣٩]. ثم تعقب في ما يتعلق بالتراث الخلدوني:

«هذا التراث في مجموعه ـ شأن تراث فقهاء وفلاسفة الإسلام ـ هو تعبير عن رؤية كلية شاملة متعددة الأبعاد للظاهرة الاجتماعية بأوسع معانيها، ولعل هذه الكلية ـ دون الاجتزاء أو الجزئية أو الاستقلالية ـ هي من أهم سمات «التأصيل الإسلامي للظواهر أو للعلوم»، وهي الكلية التي تتجاوز الثنائيات وتتخطاها مفندة الصراع أو التضاد بين جانبي الثنائية، وباحثة عن تكاملية أو توافقية أو اندماجية بينهما على نحو ينشئ جديداً. وبذا ينجدل ـ ولا يتضاد أو يتواجه ـ السياسي مع الاقتصادي والمجتمعي، وكذلك القيمي مع المادي، والواقع مع التاريخ، والداخلي مع الخارجي، والصراعي مع التعاوني، والفكري مع الحركي»[٤٠].

على جانب آخر ينطلق د. محمد عابد الجابري من إبراز «الاجتهادات الغربية المعاصرة المتمثلة في التأكيد على كلية الظاهرة الاجتماعية في المجتمعات غير الرأسمالية ووحدة البنيتين الفوقية والتحتية فيها، وعلى أهمية كل من الدين والقرابة، إلى جانب الاحتفاظ للعامل الاقتصادي بأهميته التي تختلف من حيث درجة التحديد والحسم من مجتمع لآخر ومن فترة تاريخية لأخرى»، ويأخذ بها «لأنها تقربنا من تراثنا؛ لأنها تعيدنا مرة ثانية إلى ابن خلدون، ولكن لا لنكتشف بها أهمية آرائه ونزنها بميزان النظريات الغربية الحديثة كما فعل كثير منا، بل لنكتشف هذه المرة في واقعنا الاجتماعي والسياسي المعاصر حضور المحددات نفسها التي حللها ابن خلدون وجعلها موضوعاً لعلم جديد سماه «علم العمران البشري..»[٤١].

---

(٣٩) مصطفى، «أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية: دراسة استكشافية في الإشكاليات المنهاجية،» ص١٣٣.

(٤٠) المصدر نفسه، ص١٣٣ ـ ١٣٤.

(٤١) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص٤٥ ـ ٤٦.

إن الجابري بذلك يريد نسبة الكلية إلى الرؤية الغربية ابتداءً، بل عالميتها وعموميتها، فيما رؤية ابن خلدون ميزتها الأساسية هي الخصوصية، واللياقة مع واقعنا الذي لم يتغير عن زمنه كثيراً، وهو بذلك يخلط مداخل ومستويات غير متسقة في المقارنة والمقاربة.

في مقامات عديدة يستحضر ابن خلدون ما يراه مناسباً من الأبعاد المتنوعة للظاهرة السياسية، ثم يعود لينبه على أنه ليس البعد الوحيد وليس ذا الأولوية عنده، لكنه أيضاً لا يستبعده ولا يلغيه. ففي مواضع يستعرض رؤى فقهية تتعلق بأصول الحكم ومرجعية الدولة والنظام السياسي، ويقارن بين قيمية العهود السلامية الأولى وتضاؤل هذه القيمية تدريجاً لحين ساد قانون الواقع على قانون الواجب؛ فينتقل تحليله من الفقه الواجب إلى فقه الواقع؛ فقه سنن العمران الحضاري والتغيرات السياسية.

إذاً، «كلية» ابن خلدون متعددة الأوجه: تارة تكون كلية مجالية تنظم السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والتاريخي والدولي في سلك واحد، وتارة تكون كلية منهجية تأخذ من منظورات التاريخ والفلسفة والفقه والوعظ ما يناسب منهج التناول ويليق بالمقام، وتارة تكون كلية جامعة بين الثنائيات وأطراف القضية استقصاءً ولا تقتصر على بعد دون آخر عن عمد، وتارة تقوم على تعدد زوايا النظر إلى القضية خاصة بين الطبيعي (طبائع الظاهرة) والمعياري (ما يجب أن تكون عليه).

ثم إن سمة «الكلية» تأخذ ـ مع امتدادات ابن خلدون ـ بعداً إضافياً بحيث تستكمل نواقصها وتتحول إلى «كلية مدرسية». ذلك أن المقريزي وابن الأزرق اللذين يمثلان التفعيل والتشغيل للرؤية الخلدونية يركزان على أبعاد ربما لم تكن في بؤرة عناية الأستاذ: كتفصيلات الاقتصاد من قضايا العملات والأسعار والمكاييل والموازين، وكالعناية الخاصة بالأخلاق الاجتماعية؛ ومن ثَمّ اللجوء إلى الخطاب الوعظي والأخلاقي في الشأن السياسي لدى التلميذين. هذا غير الاهتمام بما يصنعه الترف والتأنق الحضري، الأمر الذي مهّد له ابن خلدون تمهيداً أساسياً.

٢ ـ أولوية البرهان الوجودي

إما في إثبات الواقعة أو فهم الواقع الكلي وتفسير ظواهره وعوارضه،

مع مقارنة المتغيرات بالثوابت، بحيث لا تتناقض التصورات الفكرية مع الحقائق الوجودية والسنن التاريخية والاجتماعية.

وهذه سمة المنهجية الخلدونية الأولى والبارزة. وقد التقطتها مدرسته جيداً، حتى إن ابن الأزرق في معرض قراءته للمقدمة وشرحه لبعض فقراتها بـ(تتميمات، عاطفة تكميل، تنبيهات، تعريفات، تصديقات بوقائع وتمثيل وتعيين وقائع، وشواهد وقوع وشهادة وجود، ومراجعة طبع، تلخيص كلام ابن خلدون، تركيب، وتحقيق، كشف تدبير، . . .)، يحرص على تمييز البراهين الوجودية التي يعتمد عليها ابن خلدون في تمييز قارئ منهجي، ويعنون لها في مواضع تملأ كتابه باللفظ نفسه: «برهان وجودي»[٤٢].

أما المقريزي فهو في **إغاثة الأمة** لا يكاد يطبق سوى البرهان الوجودي، ولا يستعمل سوى التسبيب بالعلل الواقعية، وذلك بتحليل «المجاعة» أو «النازلة» إلى عناصرها الأولية التي تتسلسل في إيقاعها: ويبدأ عادة من وقوع ظاهرة طبيعية؛ كنقص ماء النيل، فقلة الغلات والزروع، أو انتشار القوارض وأكلها للغلات. . . تليها تغيرات اجتماعية اقتصادية كرفع الأسعار واحتكار التجار لبعض السلع الضرورية، ثم شح الصناعات وانتقاص الأعمال لانتشار الفتن، ثم كثرة النهب للضياع والممتلكات والأسواق مع تمادي الغلاء والقحط، وربما وقعت الحروب الداخلية بين الأمراء والجند، وربما وقعت الهجرات وكثر المرضى والموتى مع اشتداد الوباء والأمراض في ظل المجاعة وكراهية العيش، وأكل الناس الميتات والكلاب وربما أكل الأطفال. . . وقد يعيد النازلة إلى التلاعب بالعملات التي يسميها (الدراهم المعاملة)[٤٣].

وعلى الرغم من حرص المدرسة الخلدونية على إبراز هذا المنهج الواقعي في النظر إلى الظاهرة العمرانية والسياسية وتناولها بالدرس: تأصيلاً وتفعيلاً، فلم يكن ذلك على حساب تكامل المنهج والنظرية المعرفية الإسلامية، التي تصل بين الوجود والوحي وقواعد العقل والاستنباط. فالتعليل بالأسباب الإلهية أيضاً له حضوره، وقد يُردّ إلى ما يسمّى عوامل

---

(٤٢) ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، ص١٢ و٩٣ وغيرها.

(٤٣) المقريزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة: تاريخ المجاعات في مصر، ص٤٠ ـ ٤٥.

طبيعية أو يرد إلى الإرادة الإلهية المطلقة، لكن نصيب الكسب والفعل البشري كبير جداً في هذا التناول للواقع السياسي. وهذا ما تتميز به فلسفة التاريخ الخلدوني عما يشابهها في النظرية الغربية، ولا سيما أرباب الجدلية المثالية والجدلية المادية ما بين هيغل وماركس[٤٤].

٣ ـ النزعة التقنينية

وذلك بجعل الوصول إلى قوانين أو سنن عمرانية غاية نظر الباحث العمراني وتناوله. ومن ذلك في ما يتعلق بالاعتماد الأساس على التجارب التاريخية التحول بها إلى النمذجة والتنميط. وهذه النزعة ملاحظة بقوة لدى ابن خلدون سواء في عناوين فصوله أو في مطالع فواصله، على نحو ما سيرد تفصيله وشواهده. ويتضح أثر ذلك بقوة لدى ابن الأزرق الذي ـ كما أشرنا ـ يحرص على تجلية هذه الناحية في المقدمة، وتقطيعها إلى مقاطع يعبر كل منها عن مقولة تعميمية وقاعدة عمرانية، سواء كانت تفسيرية أو تقريرية أو تغييرية. الملاحظ أن ابن الأزرق (ﷺ) يوسع الطاقة التقنينية للنظر العمراني كي تستوعب ظواهر ومجالات لم يكن ابن خلدون يركز عليها، بل ربما كان حريصاً على تجنب التطرق إليها؛ ومنها نظرية «الأخلاق السياسية» وعلاقتها بتطور الملك وبقائه أو تدهوره وانتهائه.

فلقد حرص ابن خلدون على تمييز عمله عن وعظية الطرطوشي، لكن ابن الأزرق يتقدم عليه خطوة بهضم هذه الوعظية ضمن المنطق الخلدوني نفسه، فتتحول «خصال» الملك والسياسة (المحمودة والمذمومة) إلى «قواعد سياسية» بتعبير ابن الأزرق، يعدد منها عشرين في الجانب المحمود، وعدداً أقل في الجانب السلبي، ويصوغها باعتبارها «قوانين سلوك وتعامل» لها آثارها السياسية حال حضورها وآثارها الأخرى حال غيابها أو نقص درجتها[٤٥]. هذا إلى جانب تصنيفه الوظائف السياسية في قوالب مجزأة ومفصلة: أركان، وقواعد، ومحظورات، وحقوق، وواجبات، ومخالفات، ورعايات، وعوارض. . . إلخ.

---

(٤٤) قارن بـ: هنداوي، **التاريخ والدولة بين ابن خلدون وهيجل**، ص٣٢ ـ ٣٧.

(٤٥) ابن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**، ص٢٢٢ ـ ٣١٢.

يطبق المقريزي الأداة العمرانية المحورية: البرهان الوجودي تطبيقاً مباشراً، فلا يكثر من سرد القوانين والتعميمات بقدر ما يلح على انتهاج سبيل الوصول إليها أو إثباتها أو تفنيدها. ويضيف المقريزي ـ السابق زمنياً على ابن الأزرق ـ تقييمه لطرق التفكير السياسي غير الواقعية (أو غير العلمية وغير العملية معاً) في معرض تحليله للظاهرة تحت عنوان «التدبير»، وأشار إليه بعمق العلامة د. حامد ربيع ضمن حديثه عن التقاليد المنهجية في الحضارة الإسلامية؛ داعياً إلى «اعتبار عملية التدبير موضوع علم مستقل يسيطر عليه مفهوم الحركة»(٤٦).

فالشدة المستنصرية التي يعرض لها المقريزي في **الإغاثة** لم تقع فقط بسبب نقص مياه النيل أو ما إليه، لكن بسبب سياسات من بعض الوزراء مضت باتجاه تخفيض أسعار بعض السلع الاستراتيجية؛ مما أدى إلى فراغ المخازن العامة منها؛ الأمر الذي فاقم من الأزمة الاقتصادية عند وقوعها حيث لم تتمكن الدولة من مواجهتها(٤٧). فهذه مناقشة سياسية عملية تنهض على منطق خلدوني واضح في تحليل الأزمة وتعيين مواضع الخلل المتسببة فيها.

والحاصل أن هذه المدرسة كانت بصدد ترتيب منهجية التفكير السياسي الإسلامي، وتطوير العقل السياسي المسلم باتجاه السننية والسببية والواقعية العملية، سواء على مستوى النظر، أو التناول، أو التعامل. لكن من الواضح أن الأمور لم تمضِ على ما تغيّاه وتمناه هؤلاء الأعلام، فكانت أن تباطأت فتوقفت للأسف الشديد، خاصة حين عاد فن التاريخ نفسه ـ في أواخر القرن التاسع الهجري وأواخر حياة ابن الأزرق تقريباً ـ ليصبح محل انتقاص وذم؛ الأمر الذي ربما يُفهم من إفراد الإمام السخاوي (ت٩٠٢) كتاباً أعلن فيه «التوبيخ لمن ذم التاريخ»(٤٨).

---

(٤٦) حامد ربيع، **مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي**، تحرير وتعليق سيف الدين عبد الفتاح (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).

(٤٧) المقريزي، **إغاثة الأمة بكشف الغمة: تاريخ المجاعات في مصر**، ص٤٦ ـ ٥٥.

(٤٨) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**، دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت (القاهرة: مكتبة ابن سينا، ١٩٨٩)، ص٦٦ ـ ٦٨.

٤ ـ النزعة الجماعية أو الاجتماعية

فوحدة التحليل المفضلة في المدخل العمراني هي «الجماعة» سواء وصلت إلى مستوى «الدولة» أو تجاوزتها إلى «الأمة»، أو وقفت دونها كالكيانات الاجتماعية الفرعية؛ من: القبائل والعشائر والعائلات والجماعات الدينية والفرق السياسية. وهذه السمة لم تمنع من العناية بعالم الأشخاص والأفراد، سواء جنس الفرد، أو ما يتعلق بتكوين الفرد ـ الإنسان من العقل والقلب والنفس[٤٩]، أو ما يتعلق بأحواله التي تناولها ابن خلدون ضمن ظواهر التحضر؛ من: الترف والدعة والتوسع في الاستهلاك وما إليه، وتناولها المقريزي في معرض تفصيله لبعض النوازل وتبيين كيفية تفاعل الأفراد معها، سواء الفقراء أو الأغنياء، والحكام أو المحكومين.

ولا يحتاج هذا إلى مزيد بيان؛ إذ إن ابن خلدون واضح في تمهيدات **المقدمة** أنه يدرس الظاهرة الإنسانية في حال اجتماعها، وما يعرض لهذا الاجتماع من أحوال على النحو الذي وصفه بالعمران البشري.

والآن نقف أمام تصور المدخل العمراني إلى المضمار السياسي: مكوناته وتفاعلاته، وكيف نظمه هذا المدخل ضمن رؤيته للعمران البشري وطبائعه.

---

(٤٩) خصص لها ابن الأزرق موضعاً مهمّاً حاول فيه إنزال القواعد السياسية التي استفادها من ابن خلدون والطرطوشي معاً على «الإنسان»، وبالأخص ما وصف في نهاية المدخل الفلسفي بإنسان السياسة، مرتباً على أنواع ما يتعلق الخطاب به من القلوب والجوارح والحواس. انظر: ابن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**، ص٣١٢ ـ ٣٢٠.

الفصل الثامن

صورة الواقع السياسي عند ابن خلدون

تتبدى عناية ابن خلدون بالمجال السياسي على نحوين: تخصيصه الفصل الثالث من المقدمة لهذا المجال، والذي يشبه كتاباً كاملاً يربو على مئتي صفحة، بعنوان: «في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية وما يعرض في ذلك كله من الأحوال وفيه قواعد ومتممات»، ثم وصله بسائر شؤون الحضارة والعمران الحضري عبر الفصول الثلاثة المتبقية: عمارة المدن والأمصار وخصائصها في الحضارة الإسلامية، وفي المعاش من الكسب والصنائع وارتباط الجاه بالمال، وكذلك العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه.

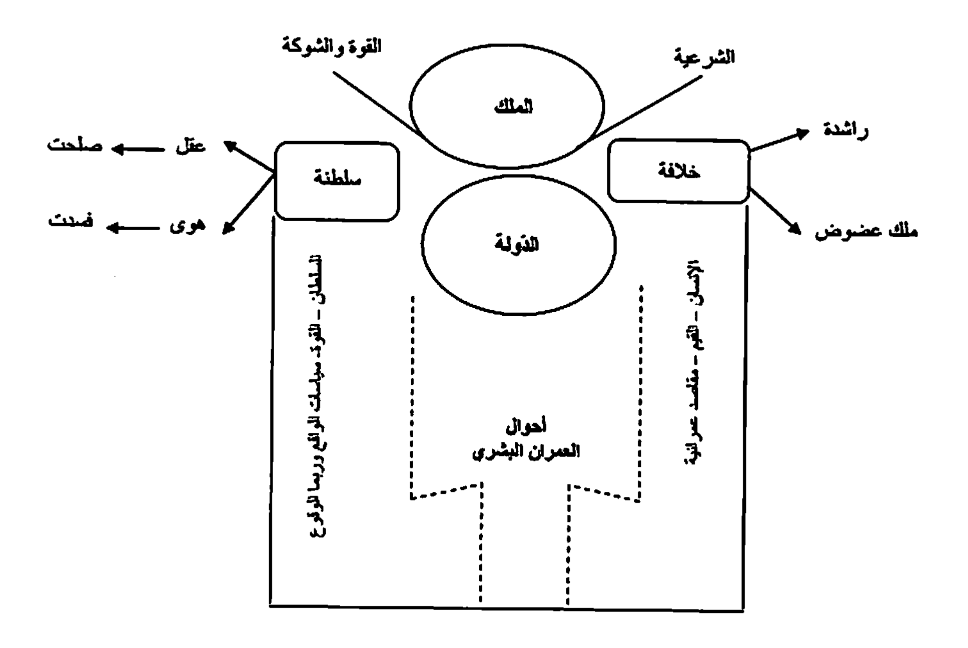
فالمفهوم العمراني يمثل بطريقة ابن خلدون واصلة موضوعية بين الظاهرة السياسية وسائر ظواهر الاجتماع العام والدائرة الأوسع: الحضارية والإنسانية.

ويسلط هذا المبحث الضوء على الجزء الأول الذي خصّصه للـ«دولة» و«الملك» و«الخلافة» و«السلطنة». وهذه الرباعية المفاهيمية يمكن أن تمثل إطاراً نظرياً لابن خلدون في دراسة الظاهرة السياسية دراسة عمرانية[1]: فالدولة وعاء، والملك غطاء، والخلافة سمة رشاد بها يتحقق السداد، والسلطنة قوة وشوكة عليها الاعتماد في نفاذ الأمور في العباد والبلاد.

(١) Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1968), p. 96.

وينبه إروين روزنتال إلى أهمية المقارنة بين هذه المفاهيم لفهم الدور الذي يؤديه منطق ابن خلدون ومنهجه البحثي في تطوير الدراسة السياسية من التقليدية (Traditionalism) التي هي عنده الدراسة الفقهية ـ ويضرب بالماوردي المثل عليها ـ إلى الدراسة الإمبريقية على حد تعبيره: (Empiricism)، التي لا تستبعد دور «الدين» في الدولة، ولكن تنظر إليه باعتباره ظاهرة أو أحد عوامل التطور السياسي[2].

الشكل الرقم (٨ ـ ١)
الدولة بين الخلافة والسلطنة والملك وأنماط النظام السياسي لدى ابن خلدون



وتعتمد الدراسة في هذا الفصل على الفصل الثالث من المقدمة، مع الإطلال على الفصول الثلاثة المتبقّية لما تمثله من سياق اجتماعي عام وحضاري ينبغي وصله بالسياسة الأصلية. وقد سبقت الإشارة إلى رؤية ابن

---

(٢) المصدر نفسه، ص٩٦ ـ ٩٨.

خلدون لمفهوم «السياسة» وموضوعها وعلائقها، والمقصود الآن هو استكشاف مفهوم «الواقع السياسي» في المدخل العمراني، وكيف يرتب ابن خلدون منهجية النظر فيه وإدراكه، وطريقة تناوله وتصويره.

ونحاول أن نستوعب هذا الغرض في ثلاثة أجزاء: المفاهيم الأساسية المعبِّرة عن «الواقع السياسي»، ثم مكونات الدولة ونظامها السياسي والإداري، ثم عالم العلاقات والتفاعلات والعمليات وصِلَته بالدائرة العمرانية والحضارية. وفي ما يأتي محاولة لاستعراض هذه المحاور الثلاثة بإيجاز وتركيز.

أولاً: مفاهيم عمرانية تصور الواقع السياسي

يستعمل ابن خلدون عدداً كبيراً من المفاهيم ذات الصبغة السياسية، منها ما لا يزال يستعمل في سياقنا الأكاديمي والفكري بدلالاته نفسها أو ببعض منها، ومنها ما يستعمل بغير دلالاته، ومنها ما لم يُعدْ يستعمل على نحو ما جرى في سائر المداخل التراثية. وهذه المفاهيم من الغزارة العددية والكثافة الدلالية بحيث تستلزم دراسةً خاصة، لكن يحسُن في هذا المقام الوقوف على جملة منها تساعد في رسم صورة «الواقع السياسي» على الطريقة الخلدونية. ومن أبرزها مفاهيم يمكن تصنيفها إلى:

(١) مفاهيم الكيانات: (الدولة ـ الملك ـ الخلافة/الإمامة ـ السلطنة ـ الجمهور/الرعايا ـ الموالي ـ الخطط والوظائف ـ أهل الدولة ونطاقاتها).

(٢) مفاهيم الحالة (القوة ـ الحضارة ـ العمران ـ الظلم ـ الاختلال ـ الهرم ـ الحدوث ـ التجدد ـ الاستجداد ـ الاستقرار ـ وفور العمران).

(٣) مفاهيم العلاقات (الغلبة والقهر ـ العصبية ـ النصرة ـ العداء).

(٤) مفاهيم العمليات والتفاعلات (الاستظهار ـ الجباية ـ التجارة ـ الحجاب ـ المطاولة والمناجزة).

ونتناول بيان نموذج منها (مفاهيم الكيانات السياسية) بما يكشف عن أسس نظر ابن خلدون في الظاهرة السياسية وأوعيتها الحاضنة لها:

■ مفاهيم الكيانات السياسية نموذجاً

تعتبر رباعية (الدولة ـ الملك ـ الخلافة/الإمامة ـ السلطنة) وما يتفرع عنها حقيبة أساسية لتفعيل التصور الخلدوني عن نظام الحكم والإدارة والنظام السياسي واستخراجه. فالدولة عنده تتراوح بين مفهومها الحديث المشتمل على ثلاثية (النطاق الجغرافي، والجمهور، والهيئة الحاكمة)، وبين دلالتها على «العهد» الزمني أو «الجيل» من أجيال نظم الحكم بحيث يكون تداول «السلطة» تداولاً للدولة؛ وهذا متصل بمفهومي التداول والدُّولة في اللغة والقرآن(٣). ويمكن إيجاز دلالات مفهوم «الدولة» لدى ابن خلدون في(٤):

أ ـ مدة الملك والعهد السياسي: ففي معرض حديثه عن أن (الملك والدول العامة إنما تحصل بالقبيل والعصبية) يجعل «الملك» هو منصب الحكم والقهر، بينما «الدولة» هي مدة هذا الملك أو إطاره التاريخي. فالناس لا يذكرون أن الملك بالعصبية «لأنهم نسوا عهد تمهيد الدولة منذ أولها، وطال أمد مرْباهم في الحضارة، وتعاقبهم فيها جيلاً بعد جيل، فلا يعرفون ما فعل الله أول الدولة؛ إنما يدركون أصحاب الدولة...»(٥). ويتجذر مفهوم الدولة الأقرب إلى «العهد السياسي» أو «المرحلة السياسية» أكثر عند حديثه عن «أعمار الدول»، في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص: «وأما أعمار الدول أيضاً وإن كانت تختلف بحسب القرانات،

---

(٣) انظر تحليل مصطفى منجود لمفهوم الدولة، في: مصطفى محمود منجود، «الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الدولية في الإسلام،» نادية محمود مصطفى، المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ص٥٧ ـ ٩٩.

(٤) ويرى الجابري أن الدولة والتنظير العمراني لها هي غاية كل شيء قام به ابن خلدون في مقدمته، فكل طرقه تؤدي إلى «الدولة». انظر: محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط ٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص١٥٨ ـ ١٥٩ و١٩٦.

(٥) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق حامد أحمد الطاهر (القاهرة: دار الفجر للتراث، ٢٠٠٤)، ص٢٠١.

إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال...»[٦]. وكذلك «أطوار الدول» ما بين البداوة والملك والحضارة، وأطوار الصّبا والشباب والشيخوخة/الهرم فالموت، فالتجدد... وهكذا[٧]. ولذا يكثر أن يربطه بمفهوم «الجيل» كما يفعل الشيء نفسه مع مفهوم «الأمة»[٨]. ويميز بين أول الدولة: التمهيد والتأسيس، وبين «الدولة الأخيرة بعد الاستقرار واستقرار الملك في النصاب واستحكام الصبغة لأهله»، وهِرَم الدولة مثل دولة بني أمية أيام دول الطوائف[٩].

ب ـ النظام أو الكيان السياسي الجديد: «الدول العامة في أولها يصعب على النفوس الانقياد لها إلا بقوة قوية من الغلب للغرابة، وأن الناس لم يألفوا مُلكها ولا اعتادوه. فإذا استقرت الرئاسة [وهي تعني القيادة بالقوة والهيبة المعتادة] في أهل النِّصاب المخصوص بالملك في الدولة، وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة نسيت النفوس شأن الأوَّلية»[١٠]. وبهذا يفرق بين تأسيس «الدولة العامة» كالمذكورة، وبين «الدولة المخصوصة» التي هي الملك والسلطان داخل الدولة العامة.

ج ـ السلطة المالكة الغالبة: ولهذا يتحدث عن دولة بني العباس ودولة صنهاجة بالمغرب ودولة بني أمية بالأندلس ودولة لمتونة ودولة الموحدين، ويسميها «الدولة الشخصية» في مقابل «الدولة الكلية» التي لا ترتبط بأسر كدول الفرس والروم والعرب. ويتحدث عن عظمة الدولة وقوتها بمعنى «الدولة» التي تُنسب إلى الشخص أو الأسرة، ومنه يستعمل صيغة «أهل الدولة»؛ أي أهل الحكم والقائمون عليه وعنصرهم وذووهم[١١]. فكثيراً ما تعني الدولة في الخطاب الخلدوني: الجماعة السياسية الحاكمة بما فيها من

---

(٦) المصدر نفسه، ص٢٢٠ ـ ٢٢٢.

(٧) المصدر نفسه، ص٢٢٢ ـ ٢٢٥.

(٨) ناصيف نصار، **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي**، ط ٥ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣)، ص١١٠ ـ ١١٥.

(٩) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص٢٠٣ ـ ٢٠٤، والجابري، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ص١٨٠.

(١٠) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص٢٠٢، وعبد القادر جغلول، **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون**، ط ٤ (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٧)، ص١٤٣ و١٤٧.

(١١) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص٢٠٥ ـ ٢٠٦.

الرئيس الأعلى (صاحب الدولة) وأنصاره الأقربين (العصبية) وتابعيهم المنتسبين. وقد تتسع الدولة لتضم المستظهَر بهم (المتقوَّى بهم) من الموالي والمصطَنعين لدخولهم في صورتها لا حقيقتها، وفي بنيانها لا أصل تكوينها. أما «الجمهور» فهم الرعايا الذين تتغير عليهم «الدولة»، وتتواجد الدولة بالعلاقة الرئاسية معهم، لكنهم في هذا المقام ليسوا «أهل الدولة». وهكذا تبدو الدولة بناءً فوقيّاً يستتبع القواعد الجماهيرية، لكن هذه القواعد نفسها لا تدخل في تكوين هذا البناء، وهو الغالب على استعمال «المقدمة» فيما يبدو للباحث.

د ـ أما مفهوم «الدولة» بنطاقها وجمهورها وحُكمها، فيرد في مواضع ويتخلل النص الخلدوني، خاصة عند ذكر «النطاق» المكاني وما يسميه ابن خلدون أحياناً «بالسياج»، مثل قوله في تعليل أن تكون لكل دولة «حصة» من الممالك والأوطان لا تزيد عليه، «والسبب في ذلك أن عصابة الدولة وقومها القائمين بها الممهدين لها لا بد من توزيعهم حصصاً على الممالك والثغور التي تصير إليهم، ويستولون عليها لحمايتها من العدو وإمضاء أحكام الدولة فيها من جباية وردع وغير ذلك، فإذا توزعت العصائب كلها على الثغور والممالك فلا بد من نفاد عددها، وقد بلغت الممالك حينئذٍ إلى حدٍّ يكون ثغراً للدولة، وتخماً لوطنها، ونطاقاً لمركز ملكها، فإذا تكلفت الدولة بعد ذلك زيادة على ما بيدها بقي دون حامية،...» إلى قوله: «والدولة في مركزها أشد مما يكون في الطرف والنطاق. وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الغاية عجزت وأقصرت عما وراءه...»[(١٢)].

هـ ـ واتصالاً بقضية الإقليم ونطاق السيادة يتحدث ابن خلدون عن مفهوم «الملك الناقص» القاصر عن «الاستعلاء على جميع العصبيات والضرب على سائر الأيدي، وكان فوق حكم غيره، فهو أيضاً ملك ناقص لم تتم حقيقته، وهؤلاء مثل أمراء النواحي ورؤساء الجهات الذين تجمعهم دولة واحدة، وكثيراً ما يوجد هذا في الدولة المتسعة النطاق؛ أعني وجود ملوك على قومهم في النواحي القاصية يدينون بطاعة الدولة التي جمعتهم مثل

---

(١٢) المصدر نفسه، ص٢١٠ ـ ٢١١؛ نصار، **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي**، ص١٢٣ ـ ١٢٤، وجغلول، المصدر نفسه، ص١٢٢.

صنهاجة مع العبيدين، و. . .»[١٣].

فإدخال مفاهيم مثل: «النطاق» و«السياج» و«السعة» و«الثغور» و«التخوم» و«**الوطن**» و«الحصة» و«الأمصار» و«الممالك» ضمن تكوين «الدولة»، ينقلها عن مجرد كونها جماعة سياسية حاكمة، لها صاحب دولة، وأهل دولة، وعصابة وعصبة وعصبية، وأول وآخر، إلى صورة متكاملة تربط بين ثلاثية: (المكان والسكّان والسلطان) برباط وثيق، وإن جعلت أهم مميزات المفهوم وركنه الممثل لبقيته هو من وصفهم بـ«عصابة الدولة وقومها والقائمين بها والممهدين لها»[١٤].

ويزداد هذا المفهوم وضوحاً ويكثر استعماله بهذا المضمون مع تحول ابن خلدون إلى دراسة خبرة الدولة الإسلامية ومفاهيمها وقضاياها العمرانية؛ حيث يؤسس تعريف «الملك» و«الخلافة» و«السياسة» في هذه الخبرة، ومن ذلك يقول: «فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها، كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم. وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها، ولا يتم استيلاؤها: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُۖ﴾ [الأحزاب: ٦٢]»[١٥].

ولا نتكلف البحث عن رابط بين هذه الاستعمالات؛ إذ لا يلزم أن ابن خلدون أراد هذا، لكن المهم هو الدلالات التي استعملها علامةً على الظاهرة السياسية بأبعادها المتنوعة، وحدّد بها وحدة التحليل للظاهرة العمرانية. فمن هذا تتجلى الدولة بوصفها الكيان الحاضن للخلافة أو الملك أو السلطنة وما تحت ذلك من مناصب ووظائف ومراتب[١٦]. وهي النظم السياسية الحاكمة المتعاقبة، الأمر الذي يرفع من نسبة عنصر «الزمن» في

---

(١٣) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص٢٤١، وجغلول، المصدر نفسه، ص١٣٠ ـ ١٣١.

(١٤) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص٢١٠ وما بعدها.

(١٥) المصدر نفسه، ص٢٤٣.

(١٦) حيث يقول: «وما زال الأمر في الدول قبل الإسلام هكذا حتى إذا جاء الإسلام وصار الأمر خلافة، فذهبت هذه الخطط كلها بذهاب رسم الملك إلا ما هو طبيعي من المعاونة بالرأي والمفاوضة فيه. . .»، انظر: المصدر نفسه، ص٢٩٧. ويقول: «فلما انقلبت الخلافة إلى الملك وجاءت رسوم السلطان وألقابه كان أول شيء بدئ به في الدولة شأن الباب وسده [أي إقامة الحجاب بين الراعي والرعية] دون الجمهور؛ بما كان يخشون على أنفسهم من اغتيال الخوارج وغيرهم. . .» (ص٢٩٨).

مفهوم الدولة في مقابل عنصري «المكان» و«القوم» في الدلالة الحديثة، بحيث تصير الدولة ظاهرة «تاريخية» «واقعية» قابلة بل ملازمة للتغير والتحول والتداول بين: حكومات وأسر، ومتغلبين بالقسر وحاكمين بالرضى.

أما الموضع الذي تبرز فيه الدولة باعتبارها جماع السلطة والمجتمع فهو الموضع المالي؛ حين تكون التصرفات السلطانية في الأموال والتجارات والثروات «مضرّة بالرعايا»؛ حيث تتفاصل جهتا السلطان والرعية ويتمايز جانباهما: «في أن نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية. والسبب في ذلك أن الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالم؛ ومنه مادة العمران، فإذا احْتَجَنَ السلطانُ الأموالَ أو الجبايات أو فقدت فلم يصرفها في مصارفها قلّ حينئذ ما بأيدي الحاشية... فيقع الكساد حينئذ في الأسواق وتضعف الأرباح في المتاجر» إلى قوله «... ووبال ذلك عائد على الدولة بالنقص لقلة أموال السلطان حينئذٍ بقلة الخراج،...»[17]. وكذلك في فصل «الظلم مؤذن بخراب العمران»؛ حيث يعبّر عن الدولة بالإيالة، وكيف أن الظلم قد يوجب خروج الناس في الآفاق: «من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها، فخفَّ ساكن القطر، وخلت دياره، وخربت أمصاره، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان، لما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورةً»[18]. ويتصل به انقسام الدولة إلى دولتين أو أكثر[19].

فالدولة هنا ليست السلطان (الحكومة) ولا هي القطر (الأرض)، بل هي بين أن تكون حالة الملك والإمساك بزمام الأمور، أو الكيان الجامع لكل هذه العناصر. وبهذا يتجه منهج النظر العمراني بالدولة إلى صور متعددة بحسب زاوية النظر والغرض منه.

والخلاصة في مفهوم الدولة أنه يمثل البنية السياسية العليا للعمران من حيث التكوين الهيكلي للاجتماع الإنساني، وقد يقتصر معنى المفهوم على «السلطة» وعصبتها، وقد يمتد ليضم الإقليم والسكان إليها، وقد يصبح مفهوماً زمنياً محضاً يدل على تداول الملك والسلطة، وقد يدل على مفهوم

(١٧) المصدر نفسه، ص٣٥٠ ـ ٣٥١.
(١٨) المصدر نفسه، ص٣٥١ وما بعدها مكمل لها.
(١٩) المصدر نفسه، ص٣٥٧ ـ ٣٥٩.

معنوي يستعمله المدخل العمراني باعتباره مستوى تحليل لعلاقات الرعية والسلطان الإيجابية والسلبية على نحو ما مرّ[٢٠].

• أما مفهوم الملك فيعرّفه ابن خلدون تعريفاً مباشراً بأنه «المنصب» والموقع السياسي الأعلى الذي يمسك بزمام الدولة العامة: «إن الملك منصب شريف ملذوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذّ النفسانية، فيقع فيه التنافس غالباً، وقلّ أن يُسلمه أحدٌ لصاحبه إلا إذا غُلب عليه، فتقع المنازعة، ويفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة، وشيء منها لا يقع إلا بالعصبية»[٢١]. ويؤكد كونه طبيعيّاً أنه تقتضيه الطبيعة البشرية اقتضاءها للاجتماع وللسياسة والدولة؛ إذ هو مناط الدولة والسياسة: «الملك منصب طبيعي للإنسان، لأنا قد بينا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم ـ ويذكر ترتب العدوان والتنازع على ذلك واحتمال الفوضى إلى قوله ـ وليس الملك لكل عصبية، وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية، ويُجبي الأموال، ويبعث البعوث، ويحمي الثغور، ولا يكون فوق يده يد قاهرة. وهذا هو معنى الملك وحقيقته في المشهور»[٢٢]. ولذا يرى أن من نقصت قدرته وسلطته عن ذلك فملكه ناقص (سيادة ناقصة أو صلاحيات مقيدة) على نحو ما تقدم[٢٣].

وكثيراً ما يعبّر ابن خلدون عن الملك بتعبير «الغلبة» على الأمر السياسي، أو تعبير «السلطان»، ويستعمله مجازاً بمعنى «الدولة» بالمعنى الشائع اليوم، لكنه يركز ويشدّد كثيراً على وسيلة الحصول على الملك والتي يضيع بفقدها؛ ألا وهي (العصبية) أو ما ينوب عنها من قوة القبيل النَّسَبيّ أو

---

(٢٠) ومع هذا فيمكن الاتفاق مع رؤية روبرت دبليو كوكس في أن الدولة محور اهتمام ابن خلدون، لا تستحوذ على مبتدى العملية السياسية ولا منتهاها، فهي لم تكن إلا مجرد مرحلة حساسة من مراحل العملية السياسية؛ لذا يرى أن ابن خلدون يشترك في كثير مع مدرسة ما بعد ويستفاليا، أكثر مما يجمعه مع المدرسة الواقعية في علم السياسة الحديث. نقلاً عن: نادية محمود مصطفى، «أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية: دراسة استكشافية في الإشكاليات المنهاجية،» **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد ٥١ (شتاء ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ص١٥٤.

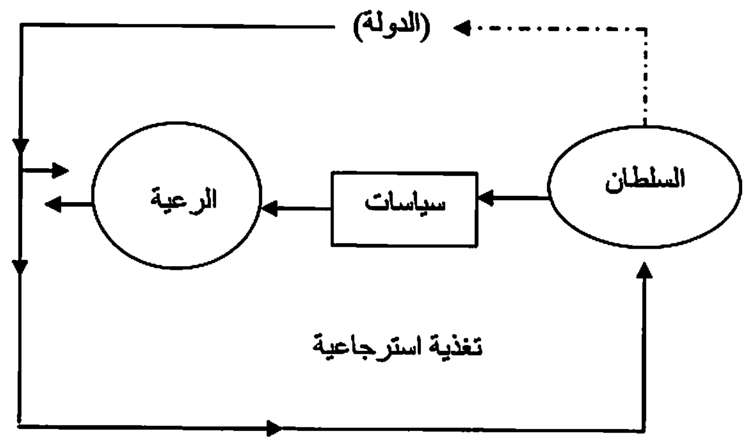
(٢١) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص٢٠١، والجابري، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ص١٧٩ و١٨٢ ـ ١٨٤.

(٢٢) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص٢٤٠ ـ ٢٤١، والجابري، المصدر نفسه، ص١٩٥.

(٢٣) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص٢٤١.

الموالي والمصطنَعين. وإذ يجعل الملك المقوّمَ المركزيَّ للدولة، فإنه يرتب نظريته عن الدولة من مدخل الملك (الحكم/السلطة)؛ بحيث يمكن تفسير اتجاهه المشار إليه، بمحاولة تشخيص مفهوم الدولة في أهلها والقائمين عليها من العصبية وأهل الملك. ولذا فإن العوارض (أو الظواهر) التي تصيب «الدولة»، إنما هي التي تصيب «الملك»؛ باعتبار الدولة هي الجسد السياسي، والملكُ رأسه، لكن هذه العوارض لا تؤثر فقط في الدولة «السياسية» بل في محضنها الأوسع، ألا وهو الاجتماع البشري، وحاله العام الذي هو: العمران.

الشكل الرقم (٨ ـ ٢)
سياسات السلطة وتأثيرها في الرعية فالدولة لدى ابن خلدون



■ وكثيراً ما يعبّر ابن خلدون عن الملك بـ«السلطان»، ويعبّر بالسلطان عن صاحب الملك، لكنه من حين يشرع في اختبار رؤيته على الخبرة الإسلامية، يقسم الملك إلى صورتين كبريين: إحداهما الصورة السلطانية، والأخرى هي الصورة الخلافية (الإمامية) الشرعية. ومن ثَم فـ«السلطان» كثيراً ما يدل على الشخص أو (العضو الرئيس) بتعبير الفارابي، أو المؤسَّسة الرأس (الإمامة) بمفهوم الفقهاء، وهو يمثل الملك، ومن ورائه: الدولة. وعلى عكس ما قد يتبادر إلى الذهن يلاحظ أن ابن خلدون ومنهجه العمراني لا يُرجِع لشخص الحاكم كثيرَ أثرٍ في تجديد حال العمران على خلاف الفلاسفة والنصحاء، بل يصرح أيضاً أنه لا يُعنى بالأساس بدور القوانين الشرعية وأثر حضورها أو غيابها، إنما مدار اهتمامه على «القوانين

الموضوعية» التي تحيط بشخص السلطان وتحدد «حال الدولة» الراهن ومآلها المنتظر. فالحاكم حلقة في سلسلة «أعقاب» من نسل، والملك ودرجته طور في مسيرة الدولة، وكل ذلك تشكّله عوامل بشرية وسُننية لكن من النوع الجمعي.

وبالنظر في ما أفرزه تفعيل النظرية العمرانية في التحليل السياسي على يد كل من المقريزي وابن الأزرق يتضح أن ابن خلدون تجاوز البعد الشخصي والفردي وربما المؤسسي في هذا المقام؛ حيث كان بصدد التأصيل لا التفعيل؛ ولذا اكتفى بمستوى كلي من المعالجة والتناول، بينما تحرك المقريزي إلى تقويم السياسات الخاصة على نحو ما تقدم؛ ومن ثَم تحديد دور القيادات والساسة والإداريين عما يطرأ من أحوال، فيما توجه ابن الأزرق إلى «السياسي» بقواعد خلدونية أعيد صوغها لتخاطب العقل السياسي تارة، والقلب والنفس تارة ثانية، والجوارح والسلوكيات تارة ثالثة.

أما الشيء محل الاتفاق فهو أن الفعل الفردي لا يؤثر في الدولة والعمران إلا بقدر قابلية الجماعة السياسية والمجتمع له، وما لم يتوفر العنصر الخاص بالفاعلية والقابلية فإنه يذهب هباءً. بعبارة أخرى: إن ما يقدّمه العلامة ابن خلدون للنظام السياسي وأهل الدولة هو التوعية بالقوانين التي تندرج سياساتهم وممارساتهم ضمنها فعلاً، وتعريفهم بسُنن الفعل والفاعلية، والتأثير والتغيير، ومتطلبات الاستقرار وعوامل التدهور والانهيار؛ كي يسلكوا في السياسة على بصيرة. الأمر الذي طبقه تلميذاه بصورتين متنوعتين متكاملتين.

ومن مفهومي «الملك» و«السلطان» يفتح ابن خلدون صفحة «النظام السياسي الإسلامي» ليكون أول ما يسطره فيها: إعادة بناء المفاهيم الأساسية من سداسية: «الملك والسياسة والدولة والسلطنة والخلافة والقانون»؛ فيعقد فصلاً بعنوان «**في معنى الخلافة والإمامة**» يقول في مطلعه: «لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم؛ لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته. ويختلف ذلك باختلاف

المقاصد من الخلف والسلف منهم، فتعسر طاعته لذلك، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل، فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم. وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ﴾ [الأحزاب: ٦٢]. فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية [شرعية]، نافعة في الحياة الدنيا والآخرة»[٢٤].

وكذا فهناك ثلاثة أنواع من النظم السياسية وفق المرجعية الدستورية ومصدرها وسماتها: «فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال [أي إرسال وإطلاق] القوة العصبية في مرعاها فجوْرٌ وعدوان ومذموم عنده [أي عند الشرع غالباً] كما هو مقتضى الحكمة السياسية، وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها [من غير نظر الشرع] فمذموم أيضاً؛ لأنه نظر بغير نور الله: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠]؛ لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم من ملك أو غيره، قال (ﷺ): «إنما هي أعمالكم ترد عليكم». وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الروم: ٧] ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم. وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء. فقد تبين لك من ذلك معنى «الخلافة»، وأن «الملك الطبيعي» هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، و«السياسي» هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، و«الخلافة» هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به. فافهم هذا واعتبره فيما نورده عليك من بعد

(٢٤) المصدر نفسه، ص٢٤٣.

والله الحكيم العليم»[٢٥].

هذا المقطع المفاهيمي المستفيض لا يحتاج إلى مزيد بيان لهذه المفاهيم الأساسية والتمييز بينها، لكن المستفاد الأساس منها والذي ينقلنا إلى عمق القضية هو دلالته على مدخل ابن خلدون إلى تصور الواقع السياسي بين نظريته العامة فيه وتصويره لما كان في عهده من حياة سياسية؛ فالدول والنظم السياسية تشتمل على خمسة مكونات رئيسة: مرجعية، وملك (أو سلطان/ خلافة)، وسياسة أي طريقة تدبير، ونطاق، ورعية. والسياسة فرع عن المرجعية وبها يتلون الملك ويأخذ طبيعته، ومنها يتعين حال الرعية، وأثر النطاق على الدولة، ومن ثَم فالتمييز المفهومي الأساس يقع بين ثلاثية: الملك، والسلطان، والخلافة، التي بناء عليها تتمايز الأنظمة السياسية المختلفة أو بتعبير ابن خلدون: «**الدول**». ومن ذلك يدخل الباحث العمراني إلى الدولة الإسلامية ونظمها السياسية التي تتابعت، وينظر إليها عبر مسيرتها ليلحظ التحول الكبير في النظام السياسي من الخلافة إلى الملك والسلطنة، ودلالاته بالنسبة إلى المنظور العمراني.

ثانياً: نظام الحكم والإدارة من المدخل العمراني

يقول ابن خلدون:

«ثم اعلم أن الوظائف السلطانية في هذه الملة الإسلامية مندرجة تحت الخلافة لاشتمال منصب الخلافة على الدين والدنيا كما قدمناه، فالأحكام الشرعية متعلقة بجميعها وموجودة لكل واحدة منها في سائر وجوهها؛ لعموم تعلّق الحكم الشرعي بجميع أفعال العباد، فالفقيه ينظر في مرتبة الملك والسلطان وشروط تقليدها استبداداً على الخلافة وهو معنى السلطان، أو تعويضاً منها وهو معنى الوزارة عندهم كما يأتي، وفي نظره في الأحكام والأموال وسائر السياسات مطلقاً أو مقيداً، وفي موجبات العزل إن عرضت، وغير ذلك من معاني الملك والسلطان، وكذا في سائر الوظائف التي تحت الملك والسلطان من وزارة أو جباية أو ولاية، لا بد للفقيه من النظر في جميع ذلك كما قدمناه من انسحاب حكم الخلافة الشرعية في الملة

(٢٥) المصدر نفسه، ص٢٤٣ ـ ٢٤٤.

الإسلامية على رتبة الملك والسلطان، إلا أن كلامنا في وظائف الملك والسلطان ورتبه إنما يكون بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر لا بما يخصها من أحكام الشرع، فليس من غرض كتابنا كما علمت، فلا نحتاج إلى تفصيل أحكامها الشرعية، مع أنها مستوفاة في كتب الأحكام السلطانية؛ مثل كتاب القاضي أبي الحسن الماوردي وغيره من أعلام الفقهاء، فإن أردت استيفاءها فعليك بمطالعتها هنالك. وإنما تكلمنا في الوظائف الخلافية وأفردناها لنميز بينها وبين الوظائف السلطانية فقط، لا لنحقق أحكامها الشرعية، فليس من غرض كتابنا، وإنما نتكلم في ذلك بما تقتضيه طبيعة العمران في الوجود الإنساني. والله الموفق»[٢٦].

هكذا يحرص فقيه العمران في البداية على أن يميز كلامه وطريقته عن طريقة الفقيه. فعلى الرغم من استطراده في أحكام شرعية مجملة تتعلق بوظائف الحكم والإدارة سواء في ظل الخلافة أو في الخطط السلطانية والرتب الملوكية، يعود ابن خلدون ليؤكد ويشدد على أن كلامه في ذلك إنما هو بمقتضى العمران والوجود البشري لا بمقتضى الحكم الشرعي الذي يردّه إلى الفقهاء.

وعلى عادة التراث السياسي الإسلامي (الإمامة عند الفقيه، العضو الرئيس عند الفيلسوف، والسلطان والأعوان عند النصيح)، يشرع ابن خلدون في رسم صورة المجال السياسي من رأسه أو مركزه. ففي استعراضه مقومات النظام السياسي وأجهزة الحكم والإدارة، يقدم الإمامة والخلافة باعتبارها الوظيفة القاطرة واللبنة الأساس، وما سواها مؤسسات نيابة أو إعانة.

وإذا كان العرض الشرعي (الفقهي) يستغرق من ابن خلدون مساحة كبيرة في وظائف الدولة الخلافية حتى نراه يستعرض الخلاف مع الشيعة حول الإمامة وغير ذلك، لكنه ـ للطرافة ـ يحرص على تشغيل طريقته وآلاته العمرانية الواقعية حتى ضمن هذا العرض الشرعي. لقد أدّى هذا الإدراج والجمع بين الطريقتين وعرض الخلافات الفقهية بطريقة غير طريقة الفقهاء إلى نتائج مهمة بل خطيرة.

(٢٦) المصدر نفسه، ص٢٩٥ ـ ٢٩٦.

فبلمحة بارعة يميز ابن خلدون بين «الوجوب الوجودي» للإمامة الذي سماه المتكلمون «العقلي»، و«الوجوب الشرعي التكليفي»، ويبيّن كيف أن الجهة منفكة بين الحكماء الفلاسفة وبين الفقهاء، وأن ما يتحدث عنه الأولون في الإسلام إنما هو وجوب الوازع الطبيعيّ، أما الوازع الشرعي فلا يتوجب إلا بالوحي: «فآراؤهم أن ارتفاع (النزاع) إنما يكون بوجوب الشرع هناك، ونصب الإمام هنا غير صحيح، بل كما يكون بنصب الإمام يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة أو بامتناع الناس عن التنازع والتظالم، فلا (ينتهض) دليلهم العقلي المبني على هذه المقدمة. فدل على أن مَدرك وجوبه إنما هو الشرع؛ وهو الإجماع الذي قدمناه»[٢٧].

ومن ذلك أيضاً تمييزه بين ما ذمّه الشرع من الملك وما لم يذمّه، وأن الذمّ ليس لأصل الملك ولا لذاته بل لعادة ما يترتب عليه - في الوجود والواقع - من «مفاسد محظورة، وهي من توابعه» لا من أصله[٢٨].

ومنه إرجاعه شرط النسب القرشي في الإمام إلى قضية «العصبية بالنسب» الفائقة غيرها؛ لحسم الخلاف وتحقيق الاستقرار[٢٩]. وهو يسبر ويقسّم بطريقة الأصوليين لمعرفة حكمة اشتراط النسب: «وإذا سبرنا وقسّمنا لم نجدها إلا «اعتبار العصبية» التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة...»[٣٠] حتى يقول: «ثم إن الوجود شاهد بذلك، فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم، **وقلّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي**. والله تعالى أعلم»[٣١].

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص٢٤٥.

(٢٨) وفي هذا يُدخل منطقه العمراني تارة أخرى على قياسات الفقهاء، وبأسلوب المناطقة، عند الردّ على من لا يوجبون الإمامة: «فإنكم موافقون على وجوب إقامة أحكام الشريعة، وذلك لا يحصل إلا بالعصبية والشوكة، والعصبية مقتضية بطبعها للمُلك، فيحصل الملك (ولو) لم ينصب إمام وهو عين ما فررتم منه»، ومنه أيضاً ردّه شرط الكفاية في الإمام إلى مؤشراتٍ؛ منها: أن يكون «عارفاً بالعصبية وأحوال الدهاء، قويّاً على معاناة السياسة»، انظر: المصدر نفسه، ص٢٤٦.

(٢٩) وتأويله رأيَ الرافضين لهذا الشرط (كالقاضي أبي بكر الباقلاني) بأنه رأي واقعي نسبيّ لِما أدركوا من تلاشي عصبية قريش وحال الخلفاء المزري في عهدهم: «لأنه إذا ذهبت الشوكة بذهاب العصبية فقد ذهبت الكفاية وإذا وقع الإخلال بشرط الكفاية تطرق ذلك أيضاً إلى العلم والدين...»، انظر: المصدر نفسه، ص٢٤٨.

(٣٠) المصدر نفسه، ص٢٤٨ - ٢٤٩.

(٣١) المصدر نفسه، ص٢٥٠.

كل هذا في أثر إدخال ابن خلدون المنطق العمراني على المعالجات الفقهية وما يسفر عنه من نتائج مهمة، لعله قد سبق إلى بعضها الجويني في مفهومه عن الكفاية والشوكة، لكن تحليل ابن خلدون في الجانب الواقعي أعرض وأعمق. ومثله فعل تلميذاه مع اختلاف. فقد أفاض ابن الأزرق في التناولات الشرعية من الفقهاء وغيرهم، ومن الكتاب والسنة، كأنه كان بصدد مزيد من تأكيد شرعية النظر العمراني وتوافقه مع الشرع، خاصة مع تكوينه الفقهي المالكي. أما المقريزي فقد اجتمع فيه التخصص التاريخي والعمل بالسياسة والإدارة ليصرفه إلى التطبيق العمراني العميق والمفصل أكثر من الجانب التشريعي.

لكن ابن خلدون يعود ويصنع أمراً آخر مكملاً؛ وهو المدافعة الشرعية عن مفهومه الأثير: «**العصبية**» المبنيّ على المنطق العمراني الواقعي، ويحاول تخليصه من ظاهر مذمّات الشرع له في القرآن والسُّنة، ليميز بين «عصبية الحق» و«عصبية الباطل»[٣٢]. فلماذا يصنع هذا؟ الظاهر أنه لأمرٍ جليل؛ وهو محاولة قراءة التاريخ الإسلامي نفسه - بما فيه العهدان النبوي والراشدي - من مدخله العمراني نفسه، وبأداته المفهومية الأساسية نفسها: «العصبية»[٣٣].

فبعصبية الحق - المتمايزة عن عصبية الباطل التي تختص بذم الشرع لها - يمكن تفسير مسار تاريخ الإسلام باعتبار أن الأولين ساروا بمقتضى «عصبيةِ حق» جامعة بين «الملك الطبيعي» المحايد قيمياً، و«وازعية الدين والورع والتقوى» المطلوب شرعاً وقيمياً. مثّل هذا العمل التوفيقي أداة فهم ابن خلدون لمنطق الفتوحات، وتفسير الصراع بين عليّ ومعاوية (رضي الله عنهما)

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص٢٥٩ - ٢٦٥، وعبد الحليم عويس، **التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون**، كتاب الأمة؛ ٥٠ (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ص٩٤ - ٩٥، نقلاً عن: مصطفى، «أفكار حول إسهامات التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية: دراسة استكشافية في الإشكاليات المنهاجية،» ص١٦٠.

(٣٣) انظر تحليلات مختلفة لهذا المفهوم ودلالاته لدى ابن خلدون، وتوظيفاته في المنظور العمراني، انظر: الجابري، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ص١٦٣ - ١٧٨، وما بعدها؛ حسين هنداوي، **التاريخ والدولة بين ابن خلدون وهيجل** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦)، ص٧٨ - ٨٠، وجغلول، **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون**، ص١٤١ - ١٤٥.

وتكوين الدولة الأموية، بل به فسّر اجتماع النبوة والملك في مثل النبييْن داوود وسليمان (عليهما السلام)؛ فالملك لم يذكر في استخلاف أبي بكر ولا عمر «لما أنه مظنة الباطل ونحلةٌ يومئذ لأهل الكفر وأعداء الدين»[٣٤]، ثم عمر فعثمان وعلي «والكل متبرئون من المُلك منكبون [ناكبون] عن طرقه»؛ لغضاضة الدين وبداوة الجنس العربي. «حتى إذا اجتمعت عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله من نبوة محمد (ﷺ) زحفوا إلى أمم فارس والروم»[٣٥].

وهم مع ذلك على حال من الجمع بين امتلاك الدنيا والقوة، والتورّع عنها في الكسب والإنفاق، والأخذ والعطاء. «فلما تدرجت البداوة والغضاضة إلى نهايتها، وجاءت طبيعة الملك التي هي مقتضى العصبية كما قلناه، وحصل التغلب والقهر، كان حكم ذلك الملك عندهم حكم ذلك الرفه والاستكثار من الأموال، فلم يصرفوا ذلك التغلب في باطل، ولا خرجوا به عن مقاصد الديانة ومذاهب الحق. ولما وقعت الفتنة بين عليٍّ ومعاوية وهي مقتضى العصبية، كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد»[٣٦]، «ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به، ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها واستشعرته بنو أمية ـ إلى قوله ـ وهذا كله إنما حمل عليه منازع الملك التي هي مقتضى العصبية»[٣٧]، «ولقد انفرد سليمان صلوات الله عليه وأبوه داوود بملك بني إسرائيل، لما اقتضته طبيعة الملك فيهم من الانفراد به، وكانوا ما علمت من النبوة والحق».

ويطبّق ذلك على الخلفاء الأمويين الأوائل؛ حيث اجتماع الملك وقوانينه، والدين وموازينه إلى أن اختلّت موازين الدين: «ثم جاء خلفهم واستعملوا طبيعة الملك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم، ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحري القصد فيها، واعتماد الحق في مذاهبها، فكان ذلك مما دعا الناس إلى أن نعوا عليهم أفعالهم، وأدلوا بالدعوة العباسية منهم.

(٣٤) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص٢٥٩.
(٣٥) المصدر نفسه، ص٢٦٠.
(٣٦) المصدر نفسه، ص٢٦١.
(٣٧) المصدر نفسه، ص٢٦٢، والجابري، المصدر نفسه، ص١٨٧ ـ ١٨٩.

وولي رجالُها الأمرَ فكانوا من العدالة بمكان، وصرفوا الملك في وجوه الحق ومذاهبه ما استطاعوا، حتى جاء بنو الرشيد من بعده، فكان منهم الصالح والطالح، ثم أفضى الأمر إلى بنيهم، فأعطوا الملك والترف حقه، وانغمسوا في الدنيا وباطلها، ونبذوا الدين وراءهم ظهرياً، فتأذن الله بحربهم، وانتزاع الأمر من أيدي العرب جملة، وأمكن سواه منه، والله لا يظلم مثقال ذرة»(٣٨).

وهكذا يوضح اجتماع الخلافة والملك ثم انفصالهما في تسلسل آل إلى أن انقلبت الخلافة الخالصة إلى ملك خالص، ويقول في عبارة جامعة: «فقد تبين لك كيف انقلبت الخلافة إلى الملك، وأن الأمر كان في أوله خلافة، ووازعُ كل واحدٍ فيها من نفسه وهو الدين، وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم، وإن أفضت إلى هلاكهم وحدهم دون الكافة [أي دون الرعية والعامة والجماهير] - إلى قوله - ولم يظهر التغير إلا في «الوازع» الذي كان ديناً ثم انقلب عصبيةً وسيفاً - إلى قوله عند نهايات الدولة العباسية وعصرها الثاني - ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر مُلكاً بحتاً، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها واستعملت في أغراضها من القهر والتغلب في الشهوات والملاذّ»(٣٩).

فبدايات الدولتين الأموية والعباسية تمثل «اجتماع الخلافة والملك» والتباس أحدهما بالآخر: «والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضها ببعض، ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاشي أحوالهم، وبقي الأمر ملكاً بحتاً كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق يدينون بطاعة الخليفة تبرُّكاً، والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم وليس للخليفة منه شيء» إلى قوله: «فقد تبين أن الخلافة قد وجدت بدون الملك أولاً، ثم التبست معانيها واختلطت، ثم انفرد الملك حيث افترقت عصبيته من عصبية الخلافة، والله مقدر الليل والنهار»(٤٠).

---

(٣٨) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص٢٦٢ ـ ٢٦٣.

(٣٩) المصدر نفسه، ص٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(٤٠) المصدر نفسه، ص٢٦٥. وانظر فهماً وشرحاً لهذا الموقف، في: الجابري، المصدر نفسه، ص٢٠١ ـ ٢٠٦.

وهكذا يجري تطبيق النظرية وضبطها وإحكامها بالنسبة إلى تاريخ دولة الإسلام إلى عهده في نهايات القرن الثامن الهجري، وتتمايز دلالات «العصبية»: بين مطلق القوة، والقوة النسبية، والقوة الدينية، والقوة المصطنعة؛ بحيث يكون مفهوم «القوة» ـ على سعته المعنوية والمادية ـ أداةً رئيسة لتفسير قيام الدولة واستمرارها أو تراجعها: خلافةً كانت أو ملكاً؛ وباعتبار السياق الحاضن: الاجتماعي والحضاري الذي يمنح «القوة السياسية» فاعليتها ونفوذها في النفوس والأحوال.

كان هذا تمهيداً للغرض الأساس لابن خلدون وللدراسة؛ وهو استعراض صورة نظام الحكم والإدارة وما قد يكتنفها من أنظمة ومؤسسات، وصلات وتفاعلات، وذلك من زاوية الرؤية العمرانية. وكيف تتراءى صورة المجال السياسي بمنظور الخبير العمراني: مقومات نظام الحكم ومكوناته، وأثر البعد الزمني والتغير على تطورات الهيكل ووظائفه ودلالات ذلك من المنظور العمراني، وأهم القضايا التي يثيرها هذا المنظور في التكوين السياسي وعملياته. ونتناول النقطتين الأوليين في هذا المطلب، بينما نخصص للثالثة مطلباً خاصّاً نظراً إلى ما تشتمل عليه من شواهد تفعيلية خلدونية للمنظور العمراني في قضايا السياسة والاجتماع والاقتصاد.

أ ـ تصور مقومات نظام الحكم والإدارة في تاريخ الدولة الإسلامية

من منطلق الاستفادة من المداخل الأخرى، مع الحرص على التمايز عنها، يراجع ابن خلدون ويلخص ـ بإجمالٍ ـ عناوين كتاب **الفقه السياسي** الموروث في تصويره لنظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، وفي بيان شروط المناصب ووظائفها، ومقاصدها، وعلاقات هذه المكونات، وحقوقها وواجباتها، وصلاحياتها وحدودها، وعلاقاتها بالنظم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وبالعالم الخارجي، يتابع هذه العناوين ويوجز بعض التفاصيل الفقهية مشيراً ـ أكثر من مرة ـ إلى «**كتب الأحكام السلطانية** للماوردي وغيره»، قبل أن يعود ويركز على تشغيل آلته المنهجية في تناول قضية «الوجود السياسي» من حيث وجوده: أي الحال التي يتواجد عليها النظام، وأهم ظواهره (عوارضه)، ومحاولة تفسيرها بأدواته ومفاهيمه من: القوة والعصبية، والوازع وتبدّله، والسياقات وآثارها.

ونظراً إلى سابق تناولنا لهذه الاستعارات، فنحن نركز على الجديد الذي

أتى به ابن خلدون على وجهتي: تجديد الفهم للموروث، والطرح الجديد المبتكر في تحليله وتعليله.

وأول ما يلاحظ في تصوير ابن خلدون لمقومات نظام الحكم حضور «المدخل البنائي ـ الوظيفي ـ المقاصدي» بجلاء عنده كالأمر الطبيعي البدهي: فنظام الدولة يتشكّل من بُنى ومؤسسات: الإمامة، وولاية العهد، والوزارة، وإمارات الجهاد والحروب، وولايات الأقاليم، والقضاء والمظالم والحسبة والشرطة، وإمامة الصلاة والحج والتعليم والشورى، والحل والعقد، والسكة، والعدالة[41]، والحجابة، وديوان الرسائل والكتابة، وقيادة الأساطيل، ومراتب السيف والقلم[42]، والخاتم، والأموال العامة وعلاقتها بالأموال الخاصة، والإقليم والنطاق[43]. ولكل منها وظائفها التي تتجمع في مصب مقاصد عليا للدولة، على نحو ما اتفق عليه أهل التراث: فقهاء، وفلاسفة، وخبراء، ورأيناه واضحاً جداً عند الإمام الماوردي.

فالمدخل (البنائي ـ الوظيفي ـ المقاصدي) لنظام الحكم والإدارة مكنوف لدى ابن خلدون بمدخل عمراني أوسع يتعلق بعدة مستويات:

(١) تصنيف نوعية الدولة وطورها: بدوي أم حضري، وأول الحضري (الحضاري) أم وسطه أي شبابه أم ضعفه وهرمه، دولة مستجدة أم دولة مستقرة، . . . وهكذا.

(٢) ثم تصنيف نوعية النظام السياسي: خلافة خالصة، أم ملك خالص، أم نظام ملتبس مزيج منهما بدرجات مختلفة على متصل متدرج.

(٣) ثم التصنيف حسب نوع العصبية والوازع المقيم لبنيان النظام السياسي.

(٤) ثم التصنيف حسب نوعية السياسة: قهرية قامعة، أم عقلية (سياسية مصلِحة) أم شرعية جامعة.

---

(٤١) لها معنى خاص عند ابن خلدون في هذا المقام هو أنها: وظيفة دينية تابعة للقضاء حقيقتها القيام عن إذن القاضي بالشهادة بين الناس في ما لهم وعليهم تحملاً عند الإشهاد وأداء عند التنازع وكتباً في السجلات. . . ، انظر: ابن خلدون، المصدر نفسه، ص٢٨٢ ـ ٢٨٣.

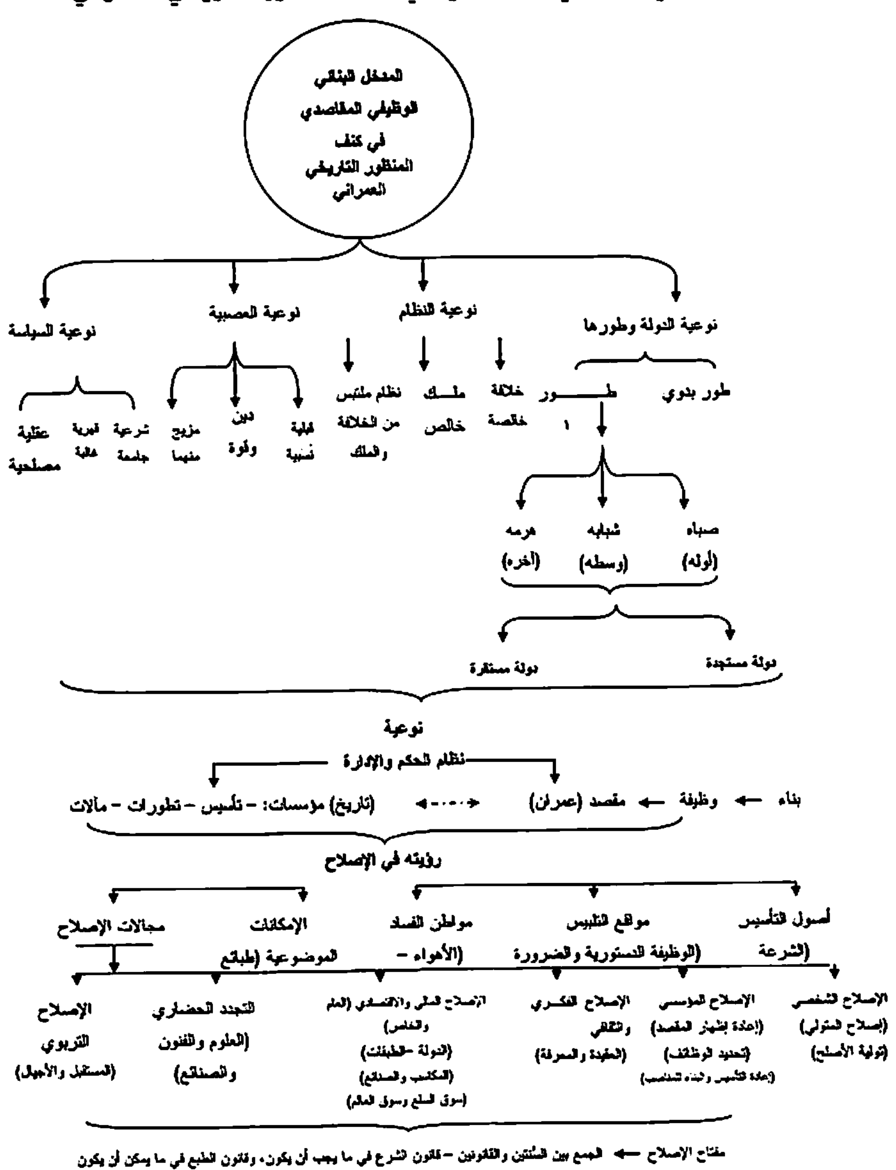
(٤٢) انظر مفهومهما عند ابن خلدون والمقارنة بينهما، في: المصدر نفسه، ص٣١٨ ـ ٣١٩.

(٤٣) المصدر نفسه، ص٢٤٣ ـ ٣٨٠. يستغرق استعراض هذا التصور نحو المئة والخمسين صفحة؛ أي بأكثر من حجم كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية، ويتردد فيه ابن خلدون بين الفقيه والناصح المرشد إجمالاً، والباحث الاجتماعي (العمراني) السياسي بصفة أساسية ويمزج أحياناً بين الطريقتين كما سيتضح.

وبالنسبة إلى الدولة الإسلامية فقد كان هذا الأسلوب كفيلاً بتصوير تطور نظام حكمها موضوعيّاً وزمانيّاً. ونعني في هذا الفاصل بالمقومات الأساسية وتطوراتها الموضوعية، فيما يمكن أن يشير إليه الشكل الرقم (٨ ـ ٣):

الشكل الرقم (٨ ـ ٣)

المدخل البنائي الوظيفي المقاصدي في كنف المنظور التاريخي العمراني



سبق الإلماع إلى كيفية إعادة ابن خلدون قراءة تطور الدولة الإسلامية من لدن العهد النبوي، وفق هذا التصور ومحاولته شرعنة هذا التصور وربطه بالعهد القياسي: النبوي والراشدي. وقد كانت أهم خلاصات هذا النقاش الإشارة إلى مفهوم «الانفصال» أو «الانقلاب» الذي حاق بالدولة من خلال تحوّل نظام الحكم والمنظومة السياسية العليا وتوابعها... من حيث نوعية مستند الحكم «الملة أم النسب أم المصطنعين من الجند أم العادة والهيبة...». **لقد انقلبت أحوال الدولة الإسلامية من الخلافة الراشدة التي لا ملك دنيوي فيها إلى ملك عضوض قهري عصبي منفصل تماماً عن المستند الديني في تأسيسه. وهذا الانقلاب يقوم عند ابن خلدون على ثلاثة دعائم:**

الأولى: حقيقة أن العصبية مستلزمة للملك أي حيازة السلطة ـ سواء في مواجهة الرعية أو قوة سياسية داخلية منافسة أو قوة سياسية خارجية ـ وأنه ينتج لزاماً عنها على سبيل الضرورة الوجودية لا الاختيار والكسب البشري؛ ومن ثَم فالدين والسياسة «وكل أمر يُحمل عليه جمهور المواطنين فلا بد فيه من العصبية، فالعصبية ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله منها»[٤٤].

الثانية: حقيقة أن طبيعة الملك تقتضي الانفراد به «واستئثار الواحد به»؛ وهو أمر طبيعي تسوق العصبية أهل الملك إليه؛ وعلى أساس حالهم تكون نوعية «الدولة».

الثالثة: ثم تترتب حالة الدولة بحسب «الوازع» لدى أهل الدولة (السلطة) بين: الدين (ويتطابق هنا مع الشأن العام)، والدنيا (وشهواتها/ وتظهر في الأثرة الخاصة والشخصية). فبالوازع يكون نوع السلطة فالدولة والحكم، والوازع إما دين أو دنيا، أو خليط بينهما.

وبهذا يحل ابن خلدون الإشكال الأكبر المتعلّق بمنظوره العمراني ومفهومه المركزي (العصبية)؛ حيث يفصح عن مفهومه للعصبية اللازمة والمستلزمة للمُلك، فهي ليست فقط «العصبية النَّسَبية»، وإن كانت هذه هي الصورة الأكثر شيوعاً في التاريخ الذي استقرأه، بل العصبية يمكن أن تتجرّد

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص٢٥٧.

إلى مطلق «القوة المادية المقِيمة للملك ـ أيّاً كانت صورته ـ والحافظة له. ومن ثَمّ فهو يعقد مقارنة بين هذه العصبية وبين «القوة المعنوية» التي يمكن لها بدورها أن تحرّك باتجاه إقامة الدولة وترقية كيانها؛ أي: **الملة والدين**. وهو يرى «الدين» ـ ولا سيما في الخبرة التاريخية الإسلامية ـ مؤسِّساً للدولة، لكنه لا يقوم بهذا منفرداً بمجرد الوازع الديني المتفجِّر في نفوس أتباعه الصادقين.

ومن ثَم، فمفهوم «القوة» مركزيّ ومحوريّ في الرؤية العمرانية لإنشاء الدولة وحفظها، واستعادتها، وهو جوهر مفهوم «العصبية» التي برزت للعيان: دموية نسبية قبلية، كما عممها بعضهم، ومع هذا فليست القوة المادية هي الركيزة المتفردة. فالقوة تؤثّر في (وجود) النظام السياسي، لكنها ليست بالضرورة هي ما يحدد «النوعية» أو «الحالة» التي يكون عليها وجود هذا النظام ومن ثَم: الدولة. بل هذا رهين «الوازع»: من دين أو دنيا، والدنيا إما مصالح عامة، أو ملاذّ خاصة.

فإن كان الوازع دينيّاً كانت الدولة خلافة عن النبوّة، وهي في المنظور الخلدوني أرقى النظم، وهذا يعني إعلاءه شأن «القيم» ومعها «المصالح والمنافع بالمفهوم الإسلامي»، مميزاً إياها عن القيم والمصالح التي مصدرها مجرد الحسابات العقلية أو الضرورة الوجودية، فضلاً عن إدانته للحكم الخالي من الوازع الديني أو الضابط المصلحي العام؛ الذي هو جبرية مطلقة، وحكم أهواء شخصية، أو تحكّم طغمة مستبدة.

وهكذا يضفي ابن خلدون على الدراسة السياسية الإسلامية بُعداً موضوعيّاً يتعلق بما هو كائن وكيف يكون، لكنه لا يقبل ذلك على حساب ما تكرس في الفكر الإسلامي السابق عليه من «قيمية» التناول المتعلقة بما يجب أن يكون، وكيف يمكن أن يكون، وقلما يقع في حرج بسبب هذا الموقف، ومن مواقف الحرج في ذلك موقفه من فقه «ولاية العهد» وتقرير الفقهاء لها[٤٥].

---

(٤٥) انظر: مصطفى، «أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية: دراسة استكشافية في الإشكاليات المنهاجية» ص١٦٦ ـ ١٦٧.

فهو يحرص على هذه الجامعية في التفكير في سائر مقومات نظام الحكم من بعد الإمامة؛ في مثل ما يتعلق بالبيعة وولاية العهد. فالبيعة مناطها الشوكة وقد نوّه بذلك قبله الماوردي، وصرّح به الجويني بكل وضوح.

أما ولاية العهد ـ التي بدا الفقه فيها متحرّجاً بين وقوعها وسكوت الأكابر من العلماء عنها، وبين الأصل (وهو استيفاء الشروط)، حتى جعلوها جائزة مع تأكيد اشتراط المواصفات القياسية، متجاوزين مناقشة قضية أثر القربى والصلة النَّسَبية فيها، وتجويز الماوردي لها على أساس نظري: أن الخليفة المولّي للعهد مأمونٌ ـ هذه الولاية يراكم فيها ابن خلدون على خط الفقهاء بوصفه منهم، ويزيد بمنطقه العمراني، فيقرر جواز ولاية العهد وانعقادها بالشرع وإجماع الأمة[٤٦]: «ولا يُتهم الإمام في هذا الأمر، وإن عهد إلى أبيه أو ابنه؛ لأنه مأمون على النظر لهم في حياته، فأحرى أن لا يحتمل فيها تبعة بعد مماته، خلافاً لمن قال باتّهامه في الولد والوالد، أو لمن خصص التهمة (في) الولد دون الوالد، فإنه بعيد عن الظِّنة في ذلك كله، لا سيما إذا كانت هناك داعية تدعو إليه، من إيثار مصلحة، أو توقع مفسدة، فتنتفي الظِّنة عن ذلك رأساً»[٤٧]. ويريد بإيثار المصلحة: «مراعاة المصلحة في اجتماع الناس»؛ اعتباراً بالعصبية وأن ولي العهد من «أهل الغلب»[٤٨]. ولا شك أنه في ذلك متابع لنص الماوردي في الأحكام، شبه ناقل لمقولاته، مغفلاً المدخل الأكثر شمولاً الذي استخدمه ابن تيمية في الإقرار بوقوع ذلك مع تحريمه وتجريمه بنصوص الوحي في مطلع كتابه **السياسة الشرعية**.

هذا مقام لجأ فيه ابن خلدون إلى التبرير الفقهي أكثر من التفسير العمراني الذي هو ديدنه، لكنه ـ مع ذلك ـ يعود ليضبط العبارة، فيقول مشيراً إلى موقفه من «توريث السلطة»: «أما أن يكون القصد بالعهد حفظ

---

(٤٦) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص٢٦٦.
(٤٧) المصدر نفسه، ص٢٦٧.
(٤٨) المصدر نفسه، ص٢٦٧.

التراث على الأبناء فليس من المقاصد الدينية؛ إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء، ينبغي أن تحسن فيه النيّة ما أمكن؛ خوفاً من العبث بالمناصب الدينية، والملك لله يؤتيه من يشاء من عباده»[49]. وواضح ضعف المنطق الخلدوني في هذه المسألة.

وتخفيفاً من أثر هذا المقام يشير ابن خلدون إلى اختلاف «مكانة السياسي» في الرؤية الإسلامية بين الأولين والآخرين، فالسياسة لا تتعدى كونها وظائف وأدواراً، يتضاءل قدرها أو الشغف بها في نفوس أهل الدولة كلما عظم عندهم (أمر الدين)؛ بحيث تصير وظيفة اجتماعية عادية لا تتنازع لأجلها الجماعات. فـ«أمر الإمامة والعهد بها لم يكن مهمّاً [في أول العهد الراشدي] كما هو اليوم [أي في عهد ابن خلدون]. وشأن العصبية المراعاة في الاجتماع والافتراق في مجاري العادة لم يكن يومئذ بذلك الاعتبار؛ لأن أمر الدين والإسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه، واستماتة الناس دونه...»[50]، حتى إذا انقضت هذه الصبغة شيئاً فشيئاً، صار الحكم للعادة كما كان «فاعتبر أمر العصبية ومجاري العوائد فيما ينشأ عنها من المصالح والمفاسد، وأصبح الملك والخلافة، والعهد بهما، مهمّاً من المهمات الأكيدة كما زعموا، ولم يكن ذلك من قبل»[51]. فالدين والالتزام به ـ حقيقة لا شكلاً ـ جدير بأن يُنزل السياسة ومناصبها، والسلطة ورونقها، منزلَها اللائق بها، في نفوس الجمهور والنخب على السواء. ولكن ـ وفق واقعية المدخل ـ هيهات أن يكون ذلك هو القاعدة؛ بل هو استثناء تاريخي يُرام لكن لا يتوهم أنه الكائن بخدعة الألقاب والأسماء.

ويكشف هذا عن بُعد مهم من أبعاد الرؤية الخلدونية للواقع تتعلق بما هو «الأصل» في الواقع وما هو «الاستثناء»: ما الحالة الأصلية للواقع؟ وما الأحوال التي يعتبرها استثنائية أو أشبه بذلك؟ وذلك بالنظر إلى الحالة الدينية

(٤٩) المصدر نفسه، ص٢٦٨.

(٥٠) المصدر نفسه، ص٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٥١) المصدر نفسه، ص٢٧٠. يكشف هذا عن تعقد رؤية ابن خلدون. فمقدمته للوهلة الأولى تبدو وقد ضخمت من شأن السياسي والقوة والعصبية وأدوارها في الوجود على شأن القيمي والديني والإنساني، ولكنه يعود ليوضح أن سبب ذلك هو طبائع عمران زمانه وأغلب الأزمنة، وليس لأن هذا هو الواجب.

والتدينية في الدولة. فهل الدولة المتدينة طبيعية وعادية وتمثل أغلب أحوال البشر أم العكس؟

إن ملاحظة تعبير «العادة» و«العوائد» و«خوارق العادة» في عبارات ابن خلدون تنبئ عن أنه يرى أن التدين السامق على الطريقة النبوية والصحابية الأولى أشبه بالسحابة المارّة في التاريخ، وأنها ما تلبث أن تؤذن بتفرقها ثم انقشاعها لتحل محلها الحالة الأقل تديناً أو غير المتدينة والتي تلعب فيها قوانين الوجود والضرورة والغريزة وطبائع العمران وطبائع الزمان وطبائع الإنسان، الدور الرئيس في تحديد صورة الدولة وتكوين واقعها السياسي. هذا التفسير يبدو متسقاً مع الطريقة التي دخل بها ابن خلدون إلى قضية العمران والملك والسياسة، والتي قد تبدو لبعضهم وضعية لا قيمة فيها مطلقاً، وهي إنما تعبر عن رؤيته لواقعٍ ضَعُفَ فيه الوازع الديني وحلّ محلّه فكر دنيوي غالب أو بحت.

وهذا يلفتنا أيضاً إلى مفهومي «الدين» و«الدنيا» عند ابن خلدون وعلاقتهما بقضية الواقع السياسي وإدراكه وتصويره. فهذه الثنائية تقع عند ابن خلدون ـ وفي هذا المقام ـ موقعين رئيسين:

أحدهما ـ (الأقل وقوعاً) هو موقع الجمع في جملة واحدة: إذا كانت الدولة منبثقة عن نبوّة (يوازي الفقهاء الذين لا يرون إلا ذلك، والفلاسفة الذين يقيمون الدولة الفاضلة)؛ فهي دولة تراعي المراد الإلهي والمصلحة البشرية معاً: ديناً ودنيا. وهذا يستدعي النظر في حالات تغالبهما: فإما تتأسس الدولة على الدنيا فقط فهي بين تغليب العام حيث المصالح العامة والسياسة العاقلة الجالبة لخير الدنيا فقط دون الدين، وللمعاش فقط دون المعاد، وإن كان لكل من الراعي والرعية، أو أن تتأسس على تغليب الخاص على العام حيث يسود الاستبداد والقهر والأثرة والاستئثار السلطوي بخير الدولة للخاصة الحاكمة (للراعي) دون سائر المواطنين (الرعية): «فقد صار الملك يندرج تحت الخلافة إذا كان إسلاميّاً، ويكون من توابعها، وقد ينفرد إذا كان في غير الملة»[٥٢].

(٥٢) المصدر نفسه، ص٢٧٦.

الموقع الآخر ـ هو مقام الانفصال في «مقصد» لأهل الدولة؛ حيث يكون معنى إرادة «الدين»: إرادة وجه الله تعالى ومرضاته ورجاء لقائه وتقواه، بينما يكون معنى «الدنيا» غير ذلك أو ضده. فطلب الدنيا هو قصد الشهوات المادية والملذات الخاصة للحاكم أو للعصبية دون المصالح العامة للآخرين. ولا تكون الدنيا مذمومة على كل حال إلا أن تتعارض مع المصالح العامة ومن ثَم مع الدين. وقد تحقق هذه الدولة الدنيوية المصالح العامة الآنية (كما في الغرب اليوم) فتكون قاصرة عن الكمال.

وخلاصة ذلك أن السياسة والدولة والواقع السياسي أمور تتركب عند ابن خلدون رحمه الله تعالى من أصول الرؤية الإسلامية، وما تشتمل عليه من مقومات نظمَها أستاذنا د. سيف الدين عبد الفتاح في منظومة مهمة: «عقيدة دافعة، وشرعة رافعة، وقيم حاكمة، ومقاصد حافظة»[٥٣]، ثم تتركب مع ذلك من: رؤية في الوجود البشري والاجتماع الإنساني وتطور العمران والدول، وما أسماه: حكم العادة وطبائع العمران وقوانين الوجود.

ومن ثَم يرتب طريقته بالتمهيد من معطيات الوحي، ثم إتباعها بالنظرة الواقعية، ثم يضبط كل ذلك في النهاية بالتمييز بين «الواجب» و«الواقع»، ليخلص إلى إرهاصات رؤية للإصلاح بما يمكن إدراجه تحت مقولة ابن القيم: إعطاء الواجب حقه من الواقع، وإعطاء الواقع حقه من الواجب. وهو الأمر الذي يخوض فيه تلميذاه بقوة وجسارة.

فالمقريزي لا يكتفي بالتحليل والتعليل حتى ينهي دراسته ببيان حلول للأزمات ومخرج من الشدائد، كما وعد في مقدمته: «فعزمت على ذكر الأسباب التي نشأ منها هذا الأمر الفظيع، وكيف تمادى بالبلاد والعباد هذا المصاب الشنيع، وأختم القول بذكر ما يزيل هذا البلاء ويرفع البلاء، . .» داعياً لولاة الأمور بسداد الأمور وصلاح الجمهور؛ «إذ الأمور كلها ـ وجلها ـ إذا عرفت أسبابها سهل على الخبير صلاحها»[٥٤]. أما ابن الأزرق فقد

---

(٥٣) انظر ترتيب هذه الرؤية باسم «أصول الفقه الحضاري»: سيف الدين عبد الفتاح، «مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام،» في: مصطفى، المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام، ص٢٧٥ ـ ٢٧٩.

(٥٤) تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة: تاريخ المجاعات في مصر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩)، ص٣٤.

أشير إلى جماع خطته في ذلك التي بدت تفعيلاً للمدخل العمراني ينقل تحليل الأمر الواقع إلى قواعد للأمر الواجب، مستندة إلى برهاني الشرع والوجود معاً.

وبهذا يتواصل ابن خلدون مع سابقيه ويُجدد الفهم لما أسهموا به، وذلك من منظوره هذا المركب، ويطرح طريقة أكثر تركيباً في المعالجة والتقويم والاستشراف والإصلاح، لينقل إلى لاحقيه منهجية نظر وتناول جامعة متكاملة. ويمكن أن نتابع تجليات هذه النظرة في: مقارنته بين «الخطط الدينية الخلافية» و«الخطط السلطانية والرتب الملكية»، وعلاقة التغير فيها بالتطور في الواقع السياسي، ونظام الدولة، وحال العمران والحضارة.

ب ـ الخطط (الوظائف) الخلافية والسلطانية[٥٥]

مفهوم «الخطة» و«الخطط» من الدوالّ المهمة في التراث والتاريخ الإسلامي؛ حيث يعبرّ عن حالة «الخطّ» و«التخطيط» نظرياً وعملياً، معنوياً وواقعياً. ويمتد هذا المفهوم إلى بناء الدولة وتقسيم إقليمها، وتخطيط المدن والأمصار ومنها الخُطة والخطط، ويتصل بالخُطة أي الطريقة العملية والتفكيرية على ما يذكره المعجم العربي[٥٦]. وابن خلدون يستعمل مفهوم «الخُطط» لا «الخِطط» الذي استعمله المؤرخون من لدن المقريزي إلى على باشا مبارك[٥٧]. فالأخيرة تشير إلى المعنى الجغرافي من البنى والأماكن والمساكن والمواقع على الأرض التي تخطها الدولة لمعاش الناس، بينما يريد ابن خلدون: الوظائف والمناصب حال تخطيطها ورسمها وتأسيسها وتطورها، ويعبّر عنها كثيراً بـ«الرسوم»[٥٨].

---

(٥٥) قارن بـ: الوظائف الخلافية، ص٢٧٦ ـ ٢٨٥، والوظائف السلطانية، ص٢٩٤ ـ ٣١٩، في المصدر نفسه.

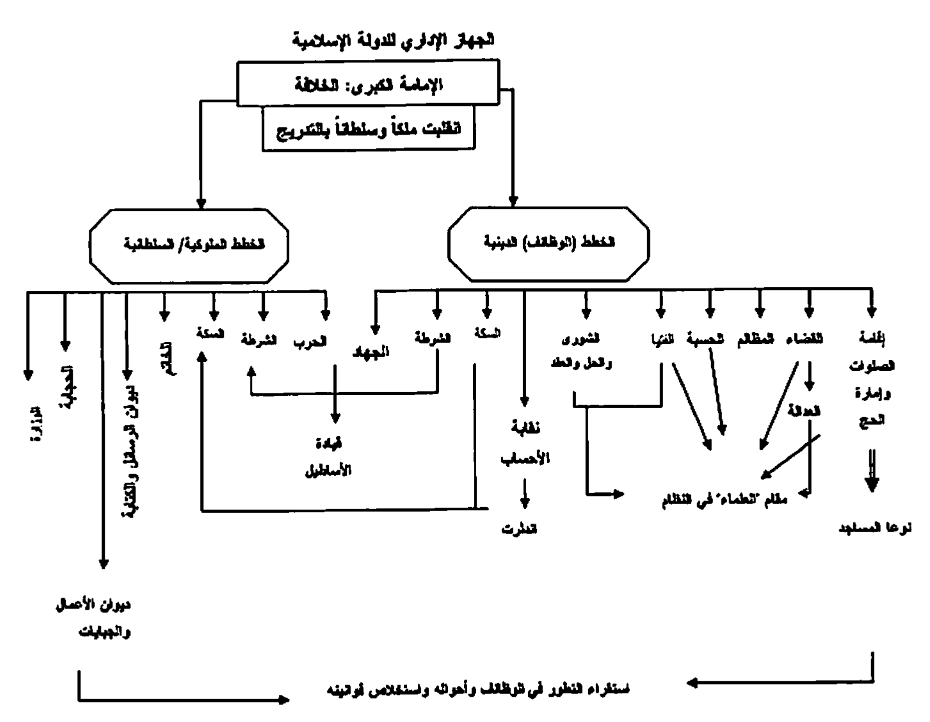
(٥٦) يقول الجوهري في الصحاح في اللغة: «والخِطَّةُ بالكسر: الأرضُ يَخْتَطُّها الرجلُ لنفسه، وهو أن يُعْلِم عليها علامةً بالخَطِّ ليُعْلَمَ أنَّه قد اختارها ليبنيَها داراً. واختَطَّ الغلامُ، أي نبتَ عِذارُهُ. والمِخَطُّ بالكسر: عودٌ يُخَطُّ به. والمِخْطاطُ: عودٌ تُسَوَّى عليه الخُطوطُ. والخُطَّةُ بالضم: الأمرُ والقِصَّةُ.

(٥٧) انظر على سبيل المثال: **الخطط والآثار** للمقريزي قديماً، و**الخطط التوفيقية** لعلي باشا مبارك حديثاً.

(٥٨) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص٢٨٥ وما بعدها.

فالعلّامة ابن خلدون (رَحِمَهُ اللهُ) يستعمل «الخُطة» بمعنى الوظيفة السياسية حين تتعين في الواقع وتتميز عن غيرها، ويسميها «وظائف» حين تتوزع على أصحابها. يقول بعد ذكر منصب الإمامة في الملك أو الخلافة: «وله ـ أي الملك ـ على كل حال مراتب خادمة، ووظائف تابعة، تتعين خططاً، وتتوزع على رجال الدولة وظائف، فيقوم كل واحد بوظيفته حسب ما يعينه الملك الذي تكون يده عالية عليهم، فيتم بذلك أمره ويحسن قيامه بسلطانه». ويميز ابن خلدون بين مجموعتين من الوظائف السياسية والإدارية حسب نوعية الدولة: خلافة أم ملك وسلطان: «وأما المنصب الخلافي ـ وإن كان الملك يندرج تحته بهذا الاعتبار الذي ذكرناه ـ فتصرُّفه الديني يختص بخطط ومراتب لا تُعرف إلا للخلفاء **الإسلاميين**»؛ مميزاً بين «خطط دينية» تختص بالخلافة الإسلامية و«خطط ملوكية وسلطانية» لا تختص بها هذه الخلافة، كما يوضحه الشكل الرقم (٨ ـ ٤):

الشكل الرقم (٨ ـ ٤)
وظائف الدولة وتأثرها بنوعية نظام الحكم ومرجعيته لدى ابن خلدون



ومن ثَم فالمقترب المؤسسي والبنائي الوظيفي الذي سبق أن استخدمه الفقيه حاضر لبيان هيكل الحكم والإدارة في الدولة، لكن لغرض استكمال تفسير «تطور» الدولة وتغير أحوالها وتبدل صورتها، فالوظائف كلها شرعية من حيث تعلق الحكم الشرعي بها، لكن الفارق في «التأسيس»؛ هل هو في محضن خلافة شرعية أم تحت ملك وسلطنة سياسية غير مؤسسة على الشريعة؟ وفيصل الأمر في ذلك يمكن أن يتجلى من خلال «مقاصد التأسيس والمأسسة»: فإذا كانت مقاصد شرعية اقتضتها الشريعة الإلهية، فالمؤسسة تتبع الخلافة وإلا فهي ملوكية وسلطانيّة، ومن ثَم فيمكن في مشروع الإصلاح استبقاء (بل استدعاء واستعادة) سائر الوظائف والمؤسسات السلطانية وأعمالها، لكن تحت مظلة الخلافة الشرعية، لا الأغراض الدنيوية الصرفة، ولا الأهواء الشخصية المنحرفة.

ويبدو المدخل العمراني أكثر تعميقاً لمفهوم «المؤسسة» السياسية و«البنية» و«الوظيفية». فهو قد استوعب الفقيه كما تبين، وكذلك استصحب قضية «العضو الرئيس» الذي تنبثق منه مراتب الإدارة في الدولة كما قررها الفيلسوف، كما سيظهر هضمه لقضية «النصيحة» وضرورتها في الإصلاح السياسي. لكن عنصر «التاريخ» و«البرهان الوجودي» والتحليل والتعليل الذي انتهجه ابن خلدون في مقدمته يضفي على كل ما سبق بعداً حركيّاً يتمثل في التتبع الزمني/التاريخي، ومتابعة «التطور السياسي»[٥٩] و«التغير والتغيير»، وأثره على جانبي: الصحة والصلاحية؛ الصحة بمعنى التوافق مع المرجعية الإسلامية العليا للدولة، والصلاحية بمعنى التناسب مع مقتضيات الواقع وموجبات الكفاية والكفاءة في الأداء.

يعمق ابن خلدون النظر في البنى السياسية: محدداتها، وشروطها وخصائصها، وتطورها وتحولاتها، لكنه يدخل إلى ذلك من الإطار المتعلق بالدولة ونوعيتها، ويخرج منه إلى الوظيفة الاجتماعية والعمرانية للمؤسسة أو الهيئة السياسية. يتجلى ذلك بوضوح من مقارنة معالجة المؤرخ العمراني لمؤسسة «الإمامة» ـ مثلاً ـ ومعالجة الماوردي والجويني والفارابي

(٥٩) انظر: حامد ربيع، **نظرية التطور السياسي** (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٢)، ص١ ـ ٦.

والطرطوشي لها. اعتصر ابن خلدون خلاصات هذه المعالجات وأضاف إليها قضيتيْن أساسيتين: الزمان والسياق.

فعلى خلاف سابقيه يقدم ابن خلدون تحليلاً لما عرض لهذه المؤسسة من تحولات تاريخية منذ نشأتها وإلى زمنه، ويحاول استخلاص مناط التطور والتغيّر في «الإمامة» حالاً ودوراً وأداءً.

وزاد على ذلك أن أعمل منهج نظره في «السياق»؛ أي الحال العام للدولة وأثرها في بنى نظام الحكم ووظائفها. وكانت فرضيته الأساسية أن البنية السياسية رهينة بنوعية الدولة، وهذه بدورها رهينة بالمرجعية التي يتبناها أهل الدولة وحكامها، والأخلاقية التي يلتزمون بها والتي سماها «الوازع»، وقسّمها بين وازع ديني يستتبع القوة، ووازع قوة مادية وعصبية طبيعية تستتبع الدين وعلماءه وتوظفهم ضمن إطارها قدر وسعها، وقدر قابلية أهل الدين والمجتمع لذلك. وبهذا تتسع صورة الواقع السياسي إلى أقصى أمدائها من المراكمة الخلدونية مع مجمل التراث الفكري السياسي.

والرسم السابق يوضح كيف أن «التطور/التحول السياسي» يطال كلتا جهتي المقترب: البنية، والوظيفة، بل يمتد إلى السياق، والمنطلقات، والأدوار والمقاصد. وفي ما يأتي محاولة لمتابعة بعض مؤشرات هذه المعالجة للتطور في نظام الحكم والإدارة عبر أمثلة منها على نحو الترتيب الذي جاء في **المقدمة** نفسها:

❁ **إمامة الصلاة**: يبدأ بها ابن خلدون ويُعلي منها، ويتحرك من مضمونها العبادي والديني الصرف، إلى بنيتها الدينية السياسية الاجتماعية، من خلال النظر في صنفي المساجد: السلطانية، والأهلية؛ ليتحدث عن مواقع السلطة وحدودها، وتطور مباشرة الوظيفة الدينية من قِبَل السياسي ومغزاها. فيقول: «فأما إمامة الصلاة فهي أرفع هذه الخطط [أي الدينية الخلافية] كلها، وأرفع من الملك بخصوصه المندرج معها تحت الخلافة»[٦٠]، ويستشهد لذلك من أقوال الصحابة الكبار حتى يقول: «فلولا أن الصلاة أرفع من السياسة لما صحّ القياس. وإذا ثبت ذلك فاعلم أن

(٦٠) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص٢٧٦.

المساجد في المدينة صنفان...»، ويحيل أحكامها إلى الفقهاء «في كتب **الأحكام السلطانية** وغيره». ثم يدخلها في طريقته فيقول: «ولقد كان الخلفاء الأولون لا يقلدونها [أي إمامة الصلاة] لغيرهم من الناس، وانظر من طُعن من الخلفاء في المسجد عند (الأذان) بالصلاة، وترصُّدهم لذلك في أوقاتها... إلى قوله... فلما جاءت طبيعة الملك وعوارضه من الغلظة والترفع عن مساواة الناس في دينهم ودنياهم استنابوا في الصلاة...»(٦١). هذا مثال واضح الدلالة على مفهوم التغير في العمران وأثره في الهيئات العامة.

* **الفتيا والتدريس**: أيضاً يبدأ فيها بالأحكام الشرعية «السياسية»: ما للخليفة وإدارته وما ليس لهم، وفق «المصلحة العامة»، وطبيعة المؤسسات التي تتم فيها وموقعها بين الدولة والمجتمع؛ كما بين المساجد الحكومية، ومساجد العامة، والزاجر السلطاني والزاجر الذاتي؛ يقول: «وأما الفتيا فللخليفة تصفح أهل العلم والتدريس، وردّ الفتيا إلى من هو أهل لها، وإعانته على ذلك، ومنع من ليس بأهل لها وزجره؛ لأنها من مصالح المسلمين في أديانهم [يقصد بالمصلحة هنا: مقصد حفظ الدين، ولاحظ سعة فهمه للمقاصد] فتجب عليه مراعاتها لئلا يتعرض لذلك من ليس له بأهل فيضل الناس. وللمدرس الانتصاب لتعليم العلم وبثّه، والجلوس لذلك في المساجد، فإن كانت من المساجد العظام التي للسلطان الولاية عليها والنظر في أئمتها كما مرّ فلا بد من استئذانه في ذلك، وإن كانت من مساجد العامة، فلا يتوقف ذلك على إذن. على أنه ينبغي أن يكون لكل واحد من المفتين والمدرسين زاجر من نفسه يمنعه عن التصدي لما ليس له بأهل...»(٦٢). فالمجال العام لا يقتصر على الفاعل السياسي أو السلطات، ولا تتوقف الحركة فيه على إذن أهل السلطة في كل الأمور؛ ومن ثَم لا يتغوّل السياسي على الاجتماعي أو الثقافي ضمن الرؤية التراثية الإسلامية.

* **القضاء والمظالم والشرطة**: وهي ثلاث هيئات يعرّفها ابن خلدون، ويشير إلى تحوّل مباشرتها من الخلفاء إلى المستنابين مع كثرة أشغال

---

(٦١) المصدر نفسه، ص٢٧٧.

(٦٢) المصدر نفسه، ص٢٧٧ ـ ٢٧٨.

السياسة؛ وهذا يتعلق ببنيتها، لكنه يلحظ أن التغيرات الكبرى التي مرت بها قد تعلقت بالوظيفة كما نالت البنية. «فالقاضي إنما كان له في عصر الخلفاء [أي دولة الخلافة لا الملك] الفصل بين الخصوم فقط، ثم دُفع لهم بعد ذلك أمور أخرى على التدريج بحسب اشتغال الخلفاء والملوك بالسياسة الكبرى. واستقر منصب القضاء آخر الأمر على أنه يجمع مع الفصل بين الخصوم استيفاء بعض الحقوق العامة للمسلمين بالنظر في أموال المحجور عليهم من المجانين واليتامى والمفلسين وأهل السفه، وفي وصايا المسلمين وأوقافهم، وتزويج الأيامى عند فقد الأولياء على رأي من رآه، والنظر في مصالح الطرقات والأبنية، وتصفح الشهود والأمناء والنواب واستيفاء العلم والخبرة فيهم بالعدالة والجرح ليحصل له الوثوق بهم، وصارت هذه كلها من تعلقات وظيفته وتوابع ولايته»[٦٣].

*** ليصل ابن خلدون ذلك بوظيفة (المظالم) فيميزها نظرياً عن القضاء،** ويوضح واقعيّاً ما جرى من تقاطعات بينهما، ثم يصلها بوظيفة (الشرطة)، حتى يقول عن المظالم والشرطة: «ثم تنوسي شأن هاتين الوظيفتين في الدول التي تنوسي فيها أمر الخليفة، فصار أمر المظالم راجعاً إلى السلطان [لا الخليفة]، كان له تفويض من الخليفة أو لم يكن، وانقسمت وظيفة الشرطة قسميْن: منها وظيفة التهمة على الجرائم، وإقامة حدودها، ومباشرة القطع والقصاص حيث يتعيّن، ونُصب لذلك في هذه الدول حاكم يحكم فيها بموجب السياسة دون مراجعة الأحكام الشرعية، ويسمى تارة باسم الوالي وتارة باسم الشرطة. وبقي قسم التعازير وإقامة الحدود في الجرائم الثابتة شرعاً، فجُمع ذلك للقاضي مع ما تقدّم وصار ذلك من توابع وظيفته وولايته، واستقر الأمر لهذا العهد على ذلك»[٦٤].

وها هنا مقام مهم في بيان موقع عامة هذه الوظائف ذات الأصل الديني (الإمامة ـ الفتيا ـ التدريس، القضاء والمظالم والشرطة. . .) من «الدولة» ومنطق السياسة كما يقدمه ابن خلدون؛ حيث يسلط الضوء على علاقة العلماء (علماء الدين) بالسلطان والسياسة:

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص٢٧٩.

(٦٤) المصدر نفسه، ص٢٨٠.

فهو يرى أن دولة الخلافة التي عُنيت بهذه الوظائف وكانت توليها أهل الكفاية لم يمكنها الفكاك من أسر منطق العصبية: «فكانوا لا يولون فيها إلا من أهل عصبيتهم من العرب ومواليهم... ولما انقرض شأن الخلافة وطورها، وصار الأمر كله ملكاً أو سلطاناً، صارت هذه الخطط الدينية بعيدةً عنه [أي الملك] بعض الشيء؛ لأنها ليست من ألقاب الملك ولا مراسمه ـ إلى قوله ـ وصارت هذه الخطط في الدول الملوكية من بعد الخلفاء مختصة بهذا الصنف من المستضعفين في أهل الأمصار، ونزل أهلها [أي أهل هذه الوظائف] عن مراتب العزّ لفقد الأهلية بأنسابهم وما هم عليه من الحضارة، فلحقهم من الاحتقار ما لحق الحضر المنغمسين في الترف والدعة البعداء عن عصبية الملك الذين هم عيال على الحامية، وصار اعتبارهم في الدولة من أجل قيامها بالملة وأخذها بأحكام الشريعة، لما أنهم الحاملون للأحكام المقتدون بها، ولم يكن إيثارهم في الدولة حينئذٍ إكراماً لذواتهم، وإنما هو لما يتلمح من التجمّل بمكانهم في مجالس الملك لتعظيم الرتب الشرعية، ولم يكن لهم فيها من الحلّ والعقد شيء، وإن حضروه فحضور رسمي [أي شكلي] لا حقيقة وراءه؛ إذ حقيقة الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه...»[٦٥].

هكذا تحدد طبيعة الدولة مكانة العلماء والفقهاء والقضاة وموقعهم من السلطة والحكم. فالدولة ذات المرجعية الدينية تجعل الأمر إليهم حقيقةً، أما الدولة التي مناطها الملك القهري فلا تجعل لهم إلا مجرد الحلية والزينة والتجمّل بهم لا أكثر. والطريف أن ابن خلدون يرى ذلك أمراً طبيعيّاً «تقتضيه طبيعة العمران وإلا كان بعيداً عن السياسة، فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقتضي لهم شيئاً من ذلك؛ لأن الشورى والحل والعقد (إنما) تكون لصاحب عصبية يقتدر بها على حلّ أو عقد أو فعل أو ترك، وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها، وإنما هو عيال على غيره، فأي مدخل له في الشورى؟ أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها؟ اللهم إلا شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية فموجودة في الاستفتاء خاصة، وأما شوراه في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية والقيام على معرفة

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص٢٨٠ ـ ٢٨١.

أحوالها وأحكامها، وإنما إكرامهم من تبرعات الملوك والأمراء، الشاهدة لهم بجميل الاعتقاد في الدين، وتعظيم من ينتسب إليه بأي جهة انتسب. وأما قوله (ﷺ): «**العلماء ورثة الأنبياء**»، فاعلم أن الفقهاء في الأغلب لهذا العهد وما احتفّ به إنما حملوا الشريعة أقوالاً في كيفية الأعمال في العبادات، وكيفية القضاء في المعاملات، ينصونها على من يحتاج إلى العمل بها. **هذه غاية أكابرهم، ولا يتصفون إلا بالأقل منها وفي بعض الأحوال.** والسلف رضوان الله عليهم، وأهل الدين والورع من المسلمين حملوا الشريعة اتصافاً بها وتحققاً بمذاهبها»[٦٦].

ويقف الباحث أمام هذا النصّ الخلدوني متسائلاً: هل يمنع ابن خلدون الفقهاء عن الشورى والحل والعقد والمشاركة السياسية العالية لأنهم ليسوا أهل عصبية وشوكة أم لأنهم ليسوا أهل تحقق بالدين والورع؟ فقد تقدم رأي إمام الحرمين الموجب لشورى أهل العلم الديني نظراً إلى أنهم «المتبوعون على الحقيقة» من باب حاكمية الشريعة على السياسة، وأكد مثله ابن تيمية والطرطوشي والماوردي أو قريباً منه. وهل واقعية ابن خلدون تجعل العصبية قانوناً شرعيّاً أم تقف به فقط عند تفسير الواقع ولو لم يكن مثالياً؟

الذي يظهر أن ابن خلدون جمع بين الواقعية التي تفسّر الأمر المشهود، والنهي على حال الفقهاء في عصره، فكأنه يقول إن منطق العصبية لا يجعل لهم مكاناً في الحياة السياسية مؤثراً، وهم في الوقت ذاته لا يستحقون أن يمارسوا أي دور نظراً إلى عدم تمثلهم لعلومهم وديانتهم. ويؤكد هذا أن الرؤية التأسيسية للدولة، كما قدّمها ابن خلدون في مطلع الفصل ترد الأمر إلى المرجعية الدينية والحكم الشرعي الشامل لأمري الدنيا والآخرة، والدين والدنيا، متماشياً مع سائر من سبقوه من العلماء والفقهاء والحكماء. **وبهذا يتضح أن قانون ابن خلدون بالنسبة إلى الدور السياسي للعلماء يتكون من شقين: نوعية الدولة، ونوعية العلماء:**

ـ فالدولة المؤسسة على الدين ترفع مقام العلماء العاملين، لا مجرّد المتكلمين بعلوم الدين.

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص٢٨٢.

ـ والدولة المؤسسة على غير الدين لا ترفع إلا أهل العصبية، وتمنع من التأثير والنفوذ على العلماء، ولا سيما منهم علماء الرسوم الشكليين.

فالعلماء لا يكونون أهل عقد وحل حتى يحولوا علمهم إلى دين وتدين في واقع الحياة؛ في أنفسهم وفي الناس، وأن يكون للدين والعلم الذي يقومون عليه مكانة اجتماعية وعامة عند الناس، تحسب لها النخب السياسية حسابها، سواء في اختيار أهل الدولة، أو في سياساتهم. فالدين واجب، ومن واجباته أن يكون الواجب واقعاً؛ ليكون الواقع شرعياً. وهذا بلا شك تعميق لما سبق من أصول التراث السياسي الإسلامي.

* **ثم وظائف الحسبة والسكّة ونقابة الأنساب والجهاد:** فقد تراجع بعضها وانتهى «لدثور الخلافة ورسومها» مع الزمن، كالنقابة وحقوقها، أو تحولت إلى وظائف سلطانية، وصار نظر السلطان فيها يدرجها في أمور السياسة. حتى وظيفة الجهاد يقول فيها: «ووظيفة الجهاد بطلت ببطلانه؛ إلا في قليل من الدول يمارسونه ويدرجون أحكامه غالباً في السلطانيات»[٦٧]. ويقصد بذلك «الجهاد الشرعي» لا حروب الملك والدفاع عن الدولة السلطانية المستقلة عن النظر الشرعي. لقد كان الجهاد برأي ابن خلدون أهم علة جمعت الملك إلى الخلافة الدينية، فمن منظور مقارن يرى أن الملة الإسلامية «اتحدت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهما معاً. أما ما سوى الملة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة، ولا الجهاد عندهم مشروعاً إلا في المدافعة فقط، فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك، وإنما وقع الملك لمن وقع منهم [من البابوات] بالعرض ولأمر غير ديني، وهو ما اقتضته لهم من العصبية لما فيها من الطلب للملك بالطبع كما قدّمناه...»[٦٨].

والمقصود أن ابن خلدون يثبت حركة وحيوية في التحليل من خلال متابعة التطور في نظام الحكم ووظائفه الرئيسة وملابسات التغير ودلالاته الطبيعية والقيمية؛ ومن ثَمّ فإنّ تصوره للواقع السياسي يتسم بالسعة والامتداد الزماني والمكاني، والعمق التحليلي، واستدعاء كثير من العناصر في تصويره

(٦٧) المصدر نفسه، ص٢٨٥.

(٦٨) المصدر نفسه، ص٢٨٩.

للسياسة في عصره بذاكرة هذا العصر وإرهاصات مآلاته. وفي هذا الجزء عرض ابن خلدون لدولة الخلافة وما يطرأ على وظائفها من تطورات تستدعي قضيتي المشروعية والموضوعية.

لكن دولة الملك والسلطان (على غير الخلافة) لا تستثير الجانب الشرعي لدى ابن خلدون، وإن كان يمهد بتأكيد اشتمال الحكم الشرعي على سائر شؤونها، لكنه يرد ذلك ـ كما قدمناه ـ إلى الفقيه، وكأنه يرى عمله مكمّلاً لعمل الآخرين ولا سيما الفقهاء، ويشرع هو في استبيان المنطق العمراني الوجودي داخل هذه الدولة غير الخلافية. ومن المهم الإشارة إلى أنه في هذه الدولة (السلطانية والسائدة في عصره) يكلّل تحليله باستدعاء شيء من أدب النصيحة ومنهجيته في التصوير والتوجيه معاً؛ باعتباره مكمّلاً لمنطقه في هذا الصدد، ومهمّاً في التعامل مع هذه الدولة وسياساتها الظالمة والمستبدة[٦٩].

ففي الدولة السلطانية تصنف الوظائف على جناحيْن أساسييْن: السيف، والقلم، ويمثل السيف الوظيفة الدفاعية والحربية في البر والبحر، ويضم القلم الوظيفة المالية والوظائف الإدارية من الحجابة والكتابة والخاتم والسكة والدواوين وغيرها.

ولا يبدو ابن خلدون في هذا المقام حريصاً على الاستيعاب والحصر التام لهيئات الإدارة، لكنه يركز على الصورة العامة والغالبة، ويفعل فيها منطق علمه الجديد؛ بمتابعة ما يجري على هذه المؤسسات من تحولات وتبدلات؛ تأكيداً لقوانينه مثل: «العصبية»، و«المصلحة السياسية»، وأثر قانون «القوة والضعف» في العلاقات البينية داخل هيكل الحكم والإدارة. فالوزارة تستأسد حال ضعف الرئاسة العليا، ويظهر مفهوم «استبداد الوزراء» و«الاستبداد على الخلفاء»[٧٠]، وتتداخل وظيفة السلطنة مع الوزارة مع الحجابة شكلاً ومضموناً، مقارنة بين دول الأمة المتزامنة والمتعاقبة في ذلك (الخلافتان الأموية والعباسية، والأندلس، ودولة الترك، والموحّدين، وبنى

(٦٩) انظر: إرنست غيلنر، مجتمع مسلم، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر؛ مراجعة رضوان السيد (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٤).

(٧٠) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص٢٩٩.

مرين، وزناتة...)... كي يصل إلى بيان التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول بحسب أطوارها التاريخية بين أولها وأوسطها وآخرها.

ويقول: «اعلم أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على أمره، إلا أن الحاجة في أول الدولة إلى السيف ما دام أهلها في تمهيد أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم؛ لأن القلم في تلك الحال خادم فقط، منفذ للحكم السلطاني، والسيف شريك في المعونة، وكذلك في آخر الدولة حيث تضعف عصبيتها كما ذكرناه، ويقل أهلها لما ينالهم من الهرم كما قدمناه، فتحتاج الدولة إلى الاستظهار بأرباب السيوف، وتقوى الحاجة إليهم في حماية الدولة والمدافعة عنها كما كان الشأن أولَ الأمر في تمهيدها ـ إلى قوله ـ أما في وسط الدولة فيستغني صاحبها بعض الشيء عن السيف؛ لأنه قد تمهّد أمره، ولم يبق همه إلا في تحصيل ثمرات الملك من الجباية والضبط ومباهاة الدول، وتنفيذ الأحكام، والقلمُ هو المعين له في ذلك، فتعظم الحاجة إلى تصريفه...». ويمثل ذلك بوظيفة قيادة الأساطيل وأثر حال الدولة الداخلي وتوازن القوى الخارجي والعلاقات البينية عليها[٧١].

والمقصود أن الهيكل السياسي في المدخل العمراني أكثر واقعية منه في المداخل الأخرى؛ وذلك بحضور عناصر: الزمن، والتطور التاريخي، والمقارنة بين نماذج الدول: مرجعيتها، حالة التزامها المرجعي، طور تكوين الدولة، الطور الحضاري الاجتماعي... وهكذا، الأمر الذي يطرح التساؤل عن العلاقات والعمليات والتفاعلات التي تتم في هذا الهيكل وإطاره العمراني.

ثالثاً: العلاقات والتفاعلات والعمليات السياسية: قضايا كاشفة

هذه صورة إجمالية للنظام السياسي والإداري ومؤسساته وأحوالها؛ وهي لا تغطي سائر عناصر الواقع السياسي؛ فثمة فراغات تتعلق بالعملية السياسية، والعلاقات بين الدولة والرعية، والتفاعلات بين الإدارة وأهل الإقليم؛ الأمر الذي يقتطع له ابن خلدون مساحة معتبرة (أكثر من خمس

(٧١) المصدر نفسه، ص٣١٣ ـ ٣١٨.

وثلاثين صفحة) بالإضافة إلى ما أدرجه وضمّنه تحليلاته السابقة والفصول اللاحقة في الصنائع والكسوب والعلوم. وهذه العلاقات والتفاعلات والعمليات يستعرضها العلّامة ابن خلدون أمام ظواهر سياسية كبرى تتعلق بعدد من القضايا العمرانية الجوهرية؛ من أهمها:

(١) القضية المالية (الجباية والمكوس، والتجارة السلطانية، وثروة الحكام ووجوه إنفاقهم الخاص والعام).

(٢) وقضية العدل والظلم والعدوان السياسي وآثارها على العمران والاجتماع والاقتصاد.

(٣) وقضية الحجاب السياسي ودرجاته، وعلاقاته بالوحدة والانقسام، واختلال ميزان الدولة ووجوهه.

(٤) كي ينتهي بمحاولة تقديم رؤية إصلاحية أو علاجية، أغلبها مصوّب إلى إصلاح الراعي ثم إصلاح الرعية به أو ضمن إصلاحه نفسه.

وفي ما يأتي نتعرض لهذه القضايا الأربع وما تدل عليه من إدراكٍ للعلاقات والتفاعلات والعمليات السياسية داخل الدولة والواقع السياسي:

أ ـ القضية المالية وآثارها السياسية

بكل وضوحٍ يؤكد إروين روزنتال أنه في حدود معرفته يعتبر ابن خلدون أول وأسبق مفكّرٍ في العصور الوسطى يشير إلى الأبعاد الاقتصادية للظاهرة السياسية وأهمية الاقتصاد لمجمل الحياة التي يعيشها مجتمع ضمن دولة، ضارباً عدداً من الأمثلة على ما وصفه بالاعتماد المتبادل بين الظاهرتين[٧٢].

فابن خلدون يبحث الجانب المالي في الدولة بدايةً ضمن استعراضه لمؤسسات الحكم والإدارة عند حديثه عن «ديوان الأعمال والجبايات» في الوظائف السلطانية بالمعنى المتقدم. وفي هذا المقام وصَلَ العلّامة وصلاً متيناً بين بنية النظام الإداري (القلمي) وبين المسألة المالية داخل نظام الحكم والإدارة، بل وَصَلَها بالأمر الجهادي والدفاعي (السيفي) بحيث جعلها ثالثة الوظائف السيادية الكبرى: «وهذه الوظيفة جزء عظيم من الملك، بل هي

(٧٢) Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, pp. 90 - 91.

ثالثة أركانه؛ لأن الملك لا بد له من الجند والمال والمخاطبة لمن غاب عنه، فاحتاج صاحب الملك إلى الأعوان في أمر السيف، وأمر القلم، وأمر المال، فينفرد صاحبها [أي صاحب هذه الوظيفة] لذلك بجزء من رياسة الملك»(٧٣). وعالج في هذا الموضع: وظيفة الديوان المالي [حفظ الحقوق في الدخْل والخرْج للدولة، وإحصاء المستحقين من الجنود والعاملين بالدولة، وتقدير المرتبات (الأرزاق) وصرف الأعطيات في إباناتها (أوقاتها)، والقيام على أعمال الجبايات...]، وخصائص العاملين فيه [قهارمة الملك] ونشأته، وشروط النشأة، وتقسيم مهامه، وعوامل التطور، وأمثلة عليه من دول الحضارة الإسلامية المتعاقبة، على نحو ما فعل مع سائر الوظائف والخطط(٧٤).

لكن العلّامة يعود ليخصص للمال مساحةً لافتةً للنظر، ليس باعتباره وظيفة وهيئة إدارية في جهاز الدولة، إنما بوصفه «قضية» تبرز في قلب علاقات الدولة بالمجتمع، والرعاة بالرعية، وتتأثر بأحوال الدولة، ويؤثّر التعاطي معها في سير الدولة، وقوتها واستقرارها، أو رخاوتها وتفكك عراها.

ويدير ابن خلدون النظر في «المالية العامة» للدولة على قضية مركزية تستدعي ما بعدها؛ ألا وهي «الضرائب» وبتعبيره الأشمل «**الجباية**»؛ إذ الجباية تشمل عملية تحصيل الدولة من الرعايا أموالاً، وتشمل في معناها «الأموال المحصلة» نفسها، كما أنها تتضمن «المحصّلات الشرعية» من الزكاة والصدقات والخراج والجزية والمواريث معدومة الوارث... وتتضمن أيضاً جباية الضرائب والمغارم «غير الشرعية» والتي تعرف بـ«المكوس». ونظراً لأن عبارة «الضرائب» ـ المشتهرة والسائدة في عهدنا هذا ـ قد تتطرق

---

(٧٣) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص٣٠٥. انظر تحليلات اقتصادية للمقدمة، في: جغلول، **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون**، ص١٨٠ ـ ٢٠٥، والكتاب يغلب عليه المدخل الاقتصادي عامة. انظر أيضاً: الجابري، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ص٢٤٣ ـ ٢٥٠، ومحمود الذوادي، «أضواء على علم العمران الحضري الخلدوني» في: جمال شعبان [وآخرون]، **فكر ابن خلدون: الحداثة والحضارة والهيمنة**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٥٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص١٢١ ـ ١٢٢.

(٧٤) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص٣٠٣ ـ ٣٠٦.

فقط إلى المكوس، فإن تعبيره بالجباية أوعى وأوعب له ولنا. وهو يوضح ذلك صراحة حين يجعل المكوس جزءاً ضمن الجباية وليست تحتوي عليها كلها[٧٥].

هذا، ومن اللفتات المهمة لإرنست غلنر في هذا المقام توضيحه لتركيبية مفاهيم ابن خلدون عن الاقتصاد والاجتماع والسياسة على غير ما قد يتبادر إلى أذهاننا اليوم: «... الاقتصاد يمكن أن يفسّر هنا بمعنى واسع جدّاً؛ بحيث يشمل الجانب الثقافي كما يشمل الأداة الإنتاجية للمجتمع. فالاجتماع البشري ليس مجرد أدوات زراعية وعسكرية وإنما هو وبدرجة مساوية أيضاً صيغ طقوسية ومفاهيمية تخص المجتمع...»[٧٦].

ومن الطريف في هذا الصدد أن ابن خلدون ـ بتركيزه في المالية العامة على قضية الجباية والضرائب ـ يستوعب التراث الإسلامي الفقهي التفصيلي الذي أبدع وفَصَّلَ في هذا الشأن تفصيلاً وأفردَ لكل موردٍ ومخْرجٍ مالي أبواباً وفصولاً، ثم يتجاوزه إلى الرؤية الواقعية حتى لتبدو صورة معالجته أدنى إلى روح «الاقتصاد الحديث» الذي يجعل قضية «الضرائب» تحصيلاً وتوزيعاً (أو بتعبير ابن خلدون: عطاءً) هي محور المالية العامة للدولة القومية المعاصرة[٧٧]، بل إن كثيراً من القوانين الخلدونية في هذا الصدد تندرج اليوم في هذا الاقتصاد العام.

وهذه اللمحة لا نراها إلا أثراً عن «هم الواقع» الذي عُني به ابن خلدون في سائر مقدمته، واشتدت هذه العناية في هذا الفصل عن «الدولة والسياسة» حتى طالما ختم أجزاءه ومطالبه الجزئية بما يؤيد ذلك كقوله في أحوال الجهاد: «هذا هو الواقع بالمغرب لهذا العهد، وقد أبدينا سببه، والله بكل شيء عليم»[٧٨]. وفي ثروة السلطان وحاشيته في هذا الموضع يختم بقول: «وانظر ما وقع في ذلك لوزراء الدولة العباسية في بني قحطبة وبني

---

(٧٥) Rosenthal, Ibid., pp. 91 - 92.

(٧٦) غيلنر، **مجتمع مسلم**، ص١٧٧ ـ ١٧٨. .

(٧٧) انظر: عبد القادر عودة، **المال والحكم في الإسلام**، ط ٥ (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤)، ص٤٥ ـ ٨٠.

(٧٨) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص٣٣٧.

برمك وبني سهل وبني طاهر، وأمثالهم في الدولة الأموية بالأندلس عند انحلالها أيامَ الطوائف في بني شهيد، وبني أبي عبدة، وبني حديرة، وبني برد وأمثالهم، وكذلك في الدول التي أدركناها لعهدنا، سنة الله ولا تجد لسنة الله تبديلاً»[٧٩].

ما الذي ينبّه إليه ابن خلدون في العلاقة بين المال (الجباية) والسياسة بعدما قرر مركزية المال في الدولة؟ وكيف يُعمل غرضه العلميّ ومنهجيته العمرانية في هذا الصدد؟

كما أشرنا، يتناول ابن خلدون الشأنَ المالي على محوري «الجباية» و«العطاء» مع التركيز على «الجباية»؛ إذ هي مصدر لما يمكن إعطاؤه وإنفاقه، ويُبرز في ذلك عادة (قانون) الدول الملوكية في التعامل معها خاصة مع تعقد الحضارة واتساع العمران، وذلك مقارنة بالدولة ذات المرجعية الإسلامية «الماضية على سنن الدين»، وأهم ما يسلط عليه الأضواء في هذا الصدد هو أثر سياسة الدولة المتعلقة بالمال وجبايته ـ زيادةً ونقصاناً، اعتدالاً وطغياناً ـ في الرعايا والجماهير: أعمالهم ومهنهم، وطاقاتهم وأموالهم، ومعايشهم ومكاسبهم، ونفوسهم وآمالهم، ومشاعرهم أو ما يصح تسميته «بالشعور العام»، و«النفسية الجمعية» بين انبساطٍ وثقةٍ يحفظان العمران، أو انقباضٍ واضطرابٍ يذهبان به. ومثل ذلك في ما يتعلق بالعطاء أو ما نعرفه اليوم بـ«التوزيع» و«إعادة توزيع الثروات»، وكيف أن سياسةً عامةً منحرفةً لا توجه الأموال والموارد في مصارفها الصحيحة، مؤدية بالتدريج إلى الكساد والإضرار بالعباد والبلاد: الرعية، فالدولة التي هي عند ابن خلدون «أم الأسواق كلها»، و«السوق الأعظم للعالم»، في حلقاتِ تراجعٍ حلزونيةٍ هابطةٍ، متناوَبة بين الدولة والمجتمع، أو مترددة ـ بتعبيره ـ «بين الرعية والسلطان: منهم إليه، ومنه إليهم».

* قوانين الجباية وتطور أحوال الدولة

على عادته ووفق قصده المنهجي يصكّ العلامة بين يدي حديثه عن الجباية وعلاقتها بحالة الدولة وطورها الحضاري عدداً من التعميمات

(٧٩) المصدر نفسه، ص٣٨٤.

المهمة، ويستدل لها، ويبني عليها نذارته وبشارته، ورؤيته للخلل والإصلاح؛ نذكر منها بعبارته:

١ ـ «اعلم أن الجباية أول الدولة تكون قليلة الوزائع [أي المصادر] كثيرة الجملة [الأثر العمراني]، وآخر الدولة تكون كثيرة الوزائع قليلة الجملة»(٨٠). ويعزو ذلك إلى أن الدولة الناشئة إما أن تمضي على سنن الدين أو على بداوة وقليل من الترف الحضاري، فإما يحجزها الدين عن تكثير المآخذ المالية من الناس (زكاة، خراج، جزية فقط)، «وهي حدود لا تتعدى»، وإما تتجافى بالبداوة وسذاجة عيش الحاكمين عن أموال الناس إلا في القليل فإذا «جاء الملك العضوض والحضارة الداعية إلى الكيس، وتخلّقَ أهل الدولة [أي النخبة السياسية] حينئذٍ بخلق التحذلق، وتكثرت عوائدهم وحوائجهم بسبب ما انغمسوا فيه من النعيم والترف، . . .»، تعاظمت الجباية: مواردها، ومقاديرها من كل مورد(٨١).

٢ ـ «وإذا قلت الوزائع والوظائف(٨٢) على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه، فيكثر الاعتمار ويتزايد محصول الاغتباط بقلة المغرم». وعلى العكس: يدفع الترف أرباب الملك العضوض إلى مزيد المطالبة: «فيُكثرون الوظائف والوزائع حينئذٍ على الرعايا والأكرة [الأجراء] والفلاحين وسائر أهل المغارم، ويزيدون في كل وظيفة ووزيعة مقداراً عظيماً لتكثر لهم الجباية، ويضعون المكوس على المبايعات. . . حتى تثقل المغارم على الرعايا وتنهضم، وتصير عادة مفروضة؛ لأن تلك الزيادة تدرجت قليلاً قليلاً، ولم يشعر أحد بمن زادها على التعيين ولا من هو واضعها. . . ثم تزيد عن حدّ الاعتدال، فتذهب غبطة الرعايا في الاعتمار لذهاب الأمل من نفوسهم بقلة النفع إذا قابل بين نفعه ومغارمه [أي الفرد/المواطن/الإنسان] وبين ثمرته وفائدته، فتنقبض كثير من الأيدي عن الاعتمار جملةً، فتنقص جملة الجباية حينئذٍ بنقصان تلك الوزائع منها»(٨٣).

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص٣٤٢.

(٨١) المصدر نفسه، ص٣٤٢ ـ ٣٤٣.

(٨٢) يستعمل العلامة ابن خلدون تعبير الوظائف في هذا المبحث بمعنى «الوزائع» أي الأعمال والأبواب التي تفرض عليها الجبايات والضرائب والمكوس. انظر: المصدر نفسه، ص٣٤٢ ـ ٣٥١.

(٨٣) المصدر نفسه، ص٣٤٣.

ويستخلص ابن خلدون من ذلك رؤيته للخلل والإصلاح في هذا الموضع على النحو التالي: «. . . إلى أن ينتقض العمران بذهاب الآمال من الاعتمار، ويعود وبال ذلك على الدولة؛ لأن فائدة الاعتمار عائدة إليها. وإذا فهمت ذلك علمت أن أقوى الأسباب في الاعتمار تقليل مقدار الوظائف [أي موارد الجباية] على المعتمرين [والمعتمرون هو التعبير العمراني عن المواطنين] ما أمكن، فبذلك تنبسط النفوس إليه لثقتها بإدراك المنفعة فيه. والله (ﷻ) مالك الأمور»[٨٤].

فالخلل هو تراجع العمران بتراجع الاعتمار، وذلك بتراجع المنافع النسبية وزيادة المغارم بزيادة الجبايات. وإصلاحه يكون في عكس المسألة والتحول بها في اتجاه تكثير المنافع وتقليل المغارم.

وها هنا ملاحظة مهمة؛ وهي تمييز ابن خلدون بين مفهوم «العمران» الذي هو حالة ووضع وهيئة وبين مفهوم «الاعتمار» الذي هو عمل وعملية وحركة، ومنه جاء وصف ابن خلدون للجماهير وأفراد المجتمع بـ«المعتمرين»، وهو تعبير يليق بالمدخل العمراني من جهة، ويستوعب الوصف الحديث: «المواطن والمواطنين» ويمتد به إلى آفاق عالية تتجاوز مجرد «الإقامة بالوطن»، و«إقامة علاقات مع المقيمين»؛ لكي تطل على معاني: العمران والإعمار، والكسب والعيش، والعمل والاستثمار. وهي من ناحية أخرى ترجمةٌ عن التعبير القرآني الأساس في هذا الشأن: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]، فالاستعمار هو من الله تعالى، وفعل العبد هو «الاعتمار» و«التعمير» و«العمران» و«عمارة الأرض»، وهذا ربما جدير بأن يُخرجنا من دوامة الاستعمال المعاصر لمفهوم الاستعمار بمعنى الإمبريالية الذي وُصف به احتلال الغرب لبلداننا حديثاً.

ولا يكتفي العلامة في رؤيته الإصلاحية بهذا المنطق العقلي النظري، بل يستكمله بإعمال منهجيته الخاصة المتعلقة بالاستناد إلى الواقع السياسي والعمراني وشواهده التاريخية: «وقد كان وقع منه بأمصار المشرق في أخريات الدولة العباسية والعبيدية كثير، وفُرضت المغارم حتى على الحاجّ

---

(٨٤) المصدر نفسه، ص٣٤٤.

في الموسم، وأسقطَ صلاح الدين أيوب تلك الرسوم جملةً وأعاضها بآثار الخير. وكذلك وقَعَ بالأندلس لعهد الطوائف حتّى محا رسمَه يوسف بن تاشفين أمير المرابطين، وكذلك وقع بأمصار الجريد بأفريقية لهذا العهد حين استبدّ بها رؤساؤها. والله لطيف بعباده»[85].

٣ ـ **«التجارة من السلطان مضرّة بالرعايا مفسدة للجباية»**[86]. وذلك لمنافسته الناسَ في أسواقهم، وهو لا شكَّ متفوق غالب بحجمه وسلطانه. ثم إن دخول السلطة على التعامل التجاري أشبه لدى ابن خلدون بالغصْب إن لم يكن غصباً فعليّاً، وفيه نزوع قويّ إلى التطفيف باستيفائه حقه وإخسار الناس أشياءهم وبخسهم حقوقهم؛ وهو بذلك موصّل إلى إعمال القانون الثاني الأسبق لهذا.

وقد وقع من ذلك في العهود القريبة في مصر في زمن محمد علي باشا (١٨٠٥ ـ ١٨٤٨م) عندما نزل ساحة المجتمع والاقتصاد مستحوذاً على الأرض والغلال والصناعات والتجارات، وفارضاً أثمان البيع وأثمان الشراء بما يدرّ عليه وحكومته من الأموال العظيمة، فأقام سلطة قوية ولكنه خلّف مجتمعاً ضعيفاً فقيراً، ثم لم تلبث الدولة أن وهنت أمام ضربات الأوروبيين فلم تجد الدولة من المعتمرين ردءاً، ولا مدافعاً ولا قادراً على المعاونة، بل إن كثيراً من المعتمرين ـ بعبارة ابن خلدون ـ كانوا قد هجروا البلاد إلى الشام وغيره هرباً من الجبايات والضرائب الثقيلة.

ويمكن أن نقرّب من ذلك حال بعض الدول العربية التي وصفت بأنها «طاردة للسكان» أثراً عن ضيق المعايش الذي هو أثر عن ضيق الأحلام والعقول، وانحراف السياسات الاقتصادية والاجتماعية:

لعمرك ما ضاقت بلادٌ بأهلها ولكن أحلام الرجال تضيق

ومن جملة هذا الاختلال الذي يلحظه خبير العمران الحضاري: تحالف السلطة مع كبار أصحاب الأموال وتبادلهما المنافع: هيبة السلطة، وتكثير الأموال؛ فالأمراء الإقطاعيون الزراعيون والتجار يصيرون غالباً إلى الاحتكار

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص٣٤٤ ـ ٣٤٥.

(٨٦) المصدر نفسه، ص٣٤٥.

والتحكم بالأسعار بإزاء الرعايا أو صغار التجار، وهذا أشد من تجارة السلطان وقْعاً، «وأقرب إلى فساد الرعية واختلال أحوالهم، وربما يحمل السلطان على ذلك من يداخله من هذه الأصناف؛ أعني التجار والفلاحين، لما هي صناعته التي نشأ عليها، فيحمل السلطان على ذلك، ويضرب معه بسهم لنفسه، ليحصل على غرضه من جمع المال سريعاً، سيما مع ما يحصل له مِن التجارة بلا مَغْرم ولا مكس، فإنها أجدر بنمو الأموال، وأسرع في تثميرها، ولا يفهم ما يدخل على السلطان من الضرر بنقص جبايته، فينبغي للسلطان أن يحذر من هؤلاء، ويُعرض عن سعايتهم المضرّة بجبايته وسلطانه، والله يلهمنا رشد أنفسنا، وينفعنا بصالح الأعمال لا ربّ غيره»(٨٧).

فهذا قانون للخلل في الدولة، «فيه التعرض لفساد عمرانه [أي السلطان] واختلال الدولة بفساده ونقصه [أي العمران]، فإن الرعايا إذا قعدوا عن تثمير [وهو الاستثمار] أموالهم بالفلاحة والتجارة نقصت وتلاشت [أي أموالهم] بالنفقات، وكان فيها تلاف أحوالهم، فافهم ذلك»(٨٨).

ولكن إذا كان هذا قانون فساد العمران فأين قانون الإصلاح؟

يقول ان خلدون: «واعلم أن السلطان لا (ينمي) ماله ولا يدرّ موجوده إلا الجباية، وإدرارها إنما يكون **بالعدل** في أهل الأموال **والنظر** لهم بذلك، فبذلك تنبسط آمالهم وتنشرح صدورهم للأخذ في تثمير الأموال وتنميتها؛ فتعظم منها جباية السلطان. وأما غير ذلك من تجارة أو فلْح فإنما هو مضرّةٌ عاجلة للرعايا، وفساد للجباية ونقص للعمارة»(٨٩).

٤ ـ قانون العطاء (التوزيع للثروات): «نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية. والسبب في ذلك أن الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالم، ومنه مادة العمران. فإذا احتجن [احتبس] السلطان الأموال أو الجبايات، أو فُقدت فلم يصرفها في مصارفها قلَّ حينئذٍ ما بأيدي الحاشية... وقلت نفقاتهم جملةً وهم معظم السواد، ونفقاتهم أكثر مادة

(٨٧) المصدر نفسه، ص٣٤٧.
(٨٨) المصدر نفسه، ص٣٤٦.
(٨٩) المصدر نفسه، ص٣٤٧.

للأسواق ممن سواهم، فيقع الكساد حينئذٍ في الأسواق وتضعف الأرباح في المتاجر فيقل الخراج لذلك»[٩٠].

فالعلاقة بين السوق والدولة تعاطٍ متبادل كما تقدم، وإحداث قطع في دورة التوزيع (العطاء) يؤثر بلا شك في دورة الدخول والإنتاج؛ ومن ثَمّ في الادّخار فالاستثمار كما هو مقرر في الاقتصاد الحديث، وابن خلدون سبّاق في تقرير هذا القانون وتعليله منطقياً وتاريخياً.

هذه القوانين الأربعة (الجباية وطور الدولة ـ قلة الجباية وكثرتها وأثرها العمراني ـ تداخل السلطة والسوق وأهل السوق وآثاره ـ ودورة التوزيع للثروات ومصارفها ومحارفها)، قد لا تمثل تمام الرؤية النظرية لو كان المدخل نظريّاً منطقيّاً، لكن المدخل العمراني الخلدوني يبدو في تصاعده ماضياً نحو واقعية انتقائية تختار من القضية المعالم التي يراها أركاناً ومقوماتٍ لها، من حيث الأثر الواقعي لها وغلبة حصولها في الدول والأمم.

ومن ثَمّ يصل ابن خلدون بما سبق، القضية السياسية الأم: **قضية «الظلم السياسي والعدوان** وأثره على الدولة والعمران»، وكيف أنه غالباً ما يقارن قضية المال؛ ومن ثَمّ يتطابق مع جملة ما سبق.

ب ـ «الظلم مؤذن بخراب العمران»[٩١]

وهذا عنوان و«شعار» و«قانون» من أبرز ما اشتُهر عن ابن خلدون من مقولاته، يؤكد به خطورة مقام المال في الشأن السياسي، وأن المال قضية اقتصادية اجتماعية سياسية كما لاحظ أرنست غلنّر؛ أي بالجملة عمرانية حضارية، تتعلق بمرجعية الدولة وقيمها الحاكمة ومقاصدها المظلّلة لسياساتها، ودائرتها الحضارية التي تتحرك فيها وتنتمي إليها، كما أنها تتصل بنوازع النفس البشرية وأحوالها في الحياة السياسية؛ من الشهوات الغالبة، والشبهات الخادعة، والغفلة المزدوجة عن قانوني شرائع الرحمن وطبائع العمران. ومن ثَمّ يتجلّى المؤرخ العمراني في هذا الشأن بكل إمكانياته المنهجية، سواء التي يستقيها من المداخل التراثية الأخرى، أو التي تنبثق عن رؤيته وزاويته الخاصة.

---

(٩٠) المصدر نفسه، ص٣٥٠ ـ ٣٥١.

(٩١) المصدر نفسه، ص٣٥١.

و«الظلم» عند ابن خلدون بمعنى «العدوان» و«الاعتداء»، ويعبّر عنه بهذين التعبيرين ربما أكبر من تعبير «الظلم» نفسه، حيث يشير إلى أنه لا يتحدّث عن ظلم الإنسان أو الحاكم نفسَه، بل يركز على ظلمه غيرَه، وهذا هو التعدي والاعتداء والعدوان. والظلم عنده ظلامات ودَرَكَات بعضها أحَطّ من بعض؛ ومن ثَمّ فهو مفهوم مركب من سائر أنواع التعدي التي تقوم بها الدولة تجاه رعيتها، وتصير بها ـ بحسب تعبيره ـ نموذج «الدولة المعتدية». ويعبّر عن هذا المفهوم بقوله:

«ولا تحسبنّ الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوضٍ ولا سببٍ كما هو المشهور بل الظلم أعم من ذلك. وكل من أخذ ملكَ أحد، أو غصبه في عمله، أو طالبه بغير حق، أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظَلَمَه. فجباة الأموال بغير حقها ظَلَمة، والمعتدون عليها ظَلَمة، والمنتهبون لها ظَلَمة، والمانعون لحقوق الناس ظَلَمة، وغصّاب الأملاك على العموم ظَلَمة، ووبال كل ذلك عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهابه الآمال من أهله»[٩٢].

فالظلم هو كل تعدٍّ للحدود الشرعية: بفرض ما لم يفرض، أو إهدار ما فرض، أو إتيان ما حظر، أو حظر ما لم يحظر، فيه كبت الحريات، وهضم حقوق الناس (حقوق الإنسان). إذاً فالعدل هو إحقاق حقوق الله تعالى وحقوق الإنسان، وكفالة الحريات العامة والخاصة. وبالطبع لا يقتصر مفهوم الخطاب الخلدوني على الموضوع «المالي» فهو أعم وأشمل، وإن اتكأ العلّامة ابن خلدون على الظُّلم المالي لبيان نماذج من أنواع الظلامات الأخرى التي تقع في الدولة وتفسد المجتمع والعمران كما يتضح في ما يأتي:

١ ـ «ومن أشد الظلامات وأعظمها في إفساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق؛ وذلك أن الأعمال من قبيل (المتموّلات) كما سنبين في باب الرزق؛ لأن الكسب والرزق إنما هو قِيمُ أعمال أهل العمران»[٩٣]. وهذا مقام آخر جامع بين أكثر من سَبْق في النظرية الاقتصادية

(٩٢) المصدر نفسه، ص٣٥٣.

(٩٣) المصدر نفسه، ص٣٥٤.

ـ الاجتماعية من لدن آدم سميث إلى ماركس في ما يتعلق بقيمة العمل والقيمة الاقتصادية العامة التي أطلق عليها التعبير الفقهي (المتمولات).

وإذا كانت «النخبة السياسية» تُدعى في الخطاب الخلدوني بأهل الدولة فإن عامة الناس والمجتمع هم «أهل العمران» وهؤلاء مكاسبهم ذات قيمة: «فإذا كُلّفوا العمل في غير شأنهم، واتخذوا سخرياً في معاشهم، بطل كسبهم، واغتصبوا قيمة عملهم ذلك؛ وهو متموّلهم، فدخل عليهم الضرر، وذهب لهم حظّ كبير من معاشهم بل هو معاشهم بالجملة»[٩٤].

وإذا كانت المواقف والحالات غير المستديمة للظلم والسُّخرة تفسد معايش الأشخاص وأصحاب المهن مثلاً، فإن تكراره يفسد «الآمال العامة» و«السعي العام» فتنتقض عرى العمران ويحل محله «الخراب».

وهكذا فالخدمة العامة يجب ألا تكون سُخرة، ومعدلات الأجور وقيم الأعمال ينبغي أن تصل أصحابها، وبخسُها ظلم وعدوان، يطفئ في النفوس جذوة الأمل، ويكبت صحوة الحماس، ويورث المجتمع التراخي عن تنمية الحياة وتوسيع المكاسب والاستثمارات ـ فيكون الكساد والركود والتراجع الاقتصادي والعمراني. ولا شك أن هذا موضع مضيء في القضية الحقوقية المعاصرة وتسكينها في الواقع السياسي من مدخل العمران، استدعاها بحث المؤرخ العمراني عن أحوال العلاقات والتفاعلات السياسية داخل الدولة. فإذا كانت العملية السياسية اعتدائية، والسياسة العامة ظالمة، وقع الضرر بالأفراد، فالجماعات، فالمجتمع وعمرانه، فالشأن السياسي كيانه وأركانه.

٢ ـ «وأعظم من ذلك في الظلم وإفساد العمران والدولة [أي المجتمع والدولة معاً] التسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والإكراه، في البيع والشراء. وربما تُفرض عليهم تلك الأثمان على التراخي والتأجيل ـ إلى قوله ـ وقد يعم ذلك أصناف التجار المقيمين بالمدينة [الوطنيين]، والواردين من الآفاق في البضائع [التجارة الخارجية، والاستثمار الأجنبي]، وسائر السُّوقة، وأهل الدكاكين في المآكل والفواكه،

---

(٩٤) المصدر نفسه، ص٣٥٤.

وأهل الصنائع فيما يتخذ من الآلات والمواعين؛ فتشمل الخسارةُ سائرَ الأصناف والطبقات، وتتوالى على الساعات وتجحف برؤوس الأموال»، فيقعد الوطنيون، ويتثاقل الأجانب القادمون من الخارج، ويبطل معاش الرعايا، وتنقص الجباية أو تفسد، «ويؤول ذلك إلى تلاشي الدولة وفساد عمران المدينة» على التدريج[٩٥].

تتلاقى كثير من المفاهيم التي يوردها ابن خلدون مع نظريات ومفاهيم سياسية واقتصادية واجتماعية شهيرة في العهد الراهن مثل تقسيمه: البضائع للتجار، والمآكل الضرورية والمتفكه به من الاستهلاكيات لتجار التجزئة والسوقة، والآلات والأوعية للصناعات، وتقسيم الأنشطة الاقتصادية، ومفهوم التاجر المحلي والتاجر الوارد أو الوافد (الأجنبي)، ومفهوم «الطبقات» بلفظه، ومفهوم «رأس المال» بمعنييه: النقدي والعيني. وليس المقصود الإشارة إلى إثبات الاقتباس الغربي عن الحضارة العربية، فليس هذا مقام تحقيق ذلك وبحثه، إنما المراد تأكيد سعة آفاق هذا المدخل المنهجي (التاريخي العمراني) الذي اتخذه ابن خلدون، والسعة المعرفية لمفهوم «العمران» ومنهجية «البرهان الوجودي» الاستقرائي، وما يمكن أن يصل إليه من كشف مفاصل الواقع السياسي وعناصره الجوهرية.

٣ ـ والصنفان أو الظلامتان السابقتان إنما هما اعتداءات غير مباشرة؛ بالتحايل والذرائع والسياسات التي قد يكون ظاهرها خادعاً أو إشكاليّاً في التسبب إلى أخذ أملاك الناس وحقوقهم: «وأما أخذها مجاناً، والعدوان على الناس في أموالهم وحرمهم ودمائهم وأسرارهم [لاحظ حقوق السّريّة والخصوصية] وأعراضهم فهو يفضي إلى الخلل والفساد دفعةً. وتنتقض الدولة سريعاً بما ينشأ عنه من الهرج المفضي إلى الانتقاض»[٩٦]. فبعد إقرار أن النقص في العمران «من الضعف السياسي والتخلف الاقتصادي والرهن النفسي العام وتفكك شبكة العلاقات الاجتماعية»، يقع كل ذلك عن سياسات الظلم والعدوان، وتقرير ابن خلدون أن ذلك «أمر واقع لا بد

(٩٥) المصدر نفسه، ص٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(٩٦) المصدر نفسه، ص٣٥٥.

منه» و«وباله عائد على الدول»[٩٧]، ترتيباً على هذا التسلسل يشير إلى أن هذا النقض والخراب وضياع مقاصد الشرعة والدولة معاً يقع على شاكلتين:

ـ عاجلة كما في الصورة الأخيرة حين يتوحش الظلم ويتفحش إلى الدرجة التي لا يكون في انكشافه غضاضة، ولا يحتاج معها إلى سُترة ولا حجاب، وهذه تتناول سائر أركان المعايش فتأتي بنيان الدولة من قواعده ويخرّ سقفه على الكافة من فوقهم.

ـ وشاكلة أخرى هي الغالبة يتستر فيها الظلم بتمويهات السياسات وتلونات العمليات السياسية، فيكون الخراب منه تدريجياً.

ويقول العلامة: «ولا تنظر في ذلك إلى أن الاعتداء قد يوجد بالأمصار العظيمة من الدول التي بها ولم يقع فيها خراب. واعلم أن ذلك إنما جاء من قبل المناسبة بين الاعتداء وأحوال أهل المصْر، فلما كان المصْر كبيراً وعمرانه كثيراً وأحواله متسعة بما لا ينحصر كان وقوع النقص فيه بالاعتداء والظلم يسيراً؛ لأن النقص إنما يقع بالتدريج، فإذا خَفِيَ [أي النقض التدريجي] بكثرة الأحوال واتساع الأعمال في المصر لم يظهر أثره إلا بعد حين. وقد تذهب تلك الدولة المعتدية من أصلها قبل خراب المصر، وتجيء الدولة الأخرى فترفعه بجدتها، وتجبر النقص الذي كان خفياً فيه، فلا يكاد يُشْعَرُ به، إلا أن ذلك في الأقل النادر»[٩٨].

وهذه العبارة مهمة في الكشف عن دور مهمّ لعنصر «الزمن» في إدراك الواقع السياسي ومتغيّراته وتحوّلاته وكيفية متابعة ظواهره. فقد وظّف العلّامة ابن خلدون عنصر الزمن في زوايا عديدة: أهمية الاستقراء التاريخي، والالتفات إلى ذاكرة الظواهر محلّ الدراسة، وقضية أطوار الدولة أو النظام السياسي ومؤسساته ووظائف هذه المؤسسات وآثارها على طبيعة الدولة والمجتمع وعلاقاتهما على نحو ما تقدم. وها هنا يشير إلى خاصية مهمة من خواص الظواهر السياسية (كالظلم وسياساته والتراجع السياسي والاجتماعي

---

(٩٧) المصدر نفسه، ص٣٥٣.

(٩٨) المصدر نفسه، ص٣٥٢ ـ ٣٥٣.

ومظاهره)؛ ألا وهي خاصيّة «التدريج» وأحياناً «التنامي البطيء» إلى الدرجة التي قد لا يلاحظ فيها الباحث أمارات التغيّر وعلامات التحول في الواقع السياسي.

ويستفاد منهجيّاً من ذلك ضرورة أن تقدر الخاصية الزمنية في الظواهر بقدرها؛ بمعنى أن الظواهرَ الكلية واسعةَ المجال عميقةَ الأغوار بعيدةَ المدى غالباً ما يستطيل تكونها زمنيّاً ولا تتراءى للعيان بين عشية وضحاها، على عكس الظواهر السطحية والعوارض الطارئة. لكن المعضل أن الظواهر الجزئية والمؤقتة هي التي تشكل بتراكمها وتواصلها حقيقة الظواهر العريضة والكبرى؛ ومن ثَم فلا بد من التحسّب للأُولى بمحاولة الباحث أن يسكنها ضمن أنماطها العامة وأطرها الكلية التي يمكن أن تؤدي دور المقياس لتأثيرها ومآلاتها.

هذا في شرح ابن خلدون لقانون (الظلم مؤذن بخراب العمران)، ومفاهيمه وأصناف الظلامات والأحوال التدرجية المرتبطة به ضمن الدولة وعمرانها، لكنه يجمع إلى ذلك عنصرين أساسيين يقتضيهما منطقه العمراني: البرهان الوجودي (وتفسيره الواقعي لهذا القانون)، ثم رؤيته الإصلاحية للخلل؛ حيث يتعلق هذا القانون بخراب العمران وفساد الدولة، واختلال الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية.

فيعلّل ابن خلدون وقوع الظلم والعدوان (المالي نموذجاً) في الدولة وصبغه لواقع الحياة السياسية من خلال منظوره الحضاري الذي يصوب النظر باتجاه أحوال الترف في النخبة السياسية وآثارها في السياسات والعلاقات والتفاعلات، فيقول: «واعلم أن الداعي لذلك كله [الظلم وخراب العمران] إنما هو حاجة الدولة والسلطان إلى الإكثار من المال؛ بما يعرض لهم من الترف في الأحوال، فتكثر نفقاتهم، ويعظم الخرْج [أي الإنفاق] ولا يفي به الدخْل [أي الموارد والإيرادات] على القوانين المعتادة [القوانين المالية والمحاسبية والاقتصادية]، فيستحدثون ألقاباً ووجوهاً يوسعون بها الجباية ليفي لهم الدخْل بالخرج، ثم لا يزال الترف يزيد، والخرْج بسببه يكثر، والحاجة إلى أموال الناس تشتد، ونطاق الدولة (يضيق) إلى أن تنمحي

دائرتها، ويذهب برسمها ويغلبها طالبها. والله مقدر الأمور ولا ربّ غيره»[٩٩].

ويضم ابن خلدون إلى ذلك تفسيراً شرعيّاً يستعين فيه بعقلية الفقيه؛ أو بالأدق عقلية الأصولي، الذي يقترب من الظاهرة السياسية والعمرانية اقتراباً مقاصديّاً صريحاً، ويصل بين الشرع والواقع من خلاله، يقول العلّامة:

«واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم؛ وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري؛ وهي الحكمة العامة المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة؛ من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فلما كان الظلم كما رأيت مؤذناً بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران، كانت حكمة الحظر فيه موجودة، فكان تحريمه مهمّاً وأدلته من القرآن والسُّنة كثيرة، أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر».

ثم يضفر على ذلك رؤية ثاقبة وموجزة جداً لمنهجية التعامل مع ظلم القادرين من أهل الدولة والقدرة والتمكين؛ يشير فيها إلى ضرورة تفعيل «**المدخل النفسي الإصلاحي**»؛ المدخل الوعظي والنصيحي لتحريك نفوس المستقوين إلى تغيير أحوالهم لتتحسَّن أحوال الدولة وتنعدل الموازين المقلوبة.

يقول ابن خلدون في عبارة شديدة التركيز غزيرة المعنى والمغزى: «ولو كان كل واحد قادراً عليه [أي الظلم أو الظالم] لوضع بإزائه من العقوبات الزاجرة ما وضع بإزاء غيره من المفسدات للنوع التي يقدر كل أحد على اقترافها من الزنا والقتل والسُّكْر، إلا أن الظلم لا يقدر عليه إلا من يقدر عليه [أي من يقدر على منعه أيضاً وهم الحكام والأقوياء]؛ لأنه إنما يقع من أهل القدرة والسلطان».

فكيف الحل؟

إنه النهج المستفاد من طريق الشرع في معاملة الظالمين: «فبولغ في ذمّه، وتكرير الوعيد فيه، عسى أن يكون الوازع فيه للقادر عليه في نفسه.

---

(٩٩) المصدر نفسه، ص٣٥٥.

وما ربك بظلام للعبيد»[100]. وقد تقدم أن أهل النصيحة والأخلاق السياسية جعلوا «العدل» ملاك الدولة، وخصّوه لذلك بكثير من العناية.

والخلاصة أن ابن خلدون (رَحِمَهُ اللهُ) رصد قانوناً شبه بدهيّ في ذاته، لكنه أعمل فيه عقله التحليلي والتعليلي، ومعارفه الشرعية والتاريخية، ومنظوره الحضاري الواصل بين الواقع السياسي ودوائر المجتمع والأسواق والمال والأعمال ليصل إلى أن «الظلم السياسي» ليس واقعة هنا أو هناك، إنما ينبغي الاهتمام به بوصفه «حالة» قد تغشى الحياة السياسية وتعمّها خاصة في المسافة بين الدولة والمجتمع، والنخب والجماهير، والمقتدرين والمستضعفين، وأنه ليس من القضايا العادية، بل خطره جسيم يتهدد كيان الدولة وبناءها، كما يمكن أن يخرب الوطن بسائر من فيه، معنويّاً وماديّاً، معاً أو بالاشتراك والتداخل.

ويتصل بذلك ما يمكن تسميته بحالة «الجفاء السياسي» و«الانفصال بين أهل الدولة وأهل العمران» أو ما يعرفه ابن خلدون بقضية «الحجاب»:

ج ـ الحجاب السياسي: الانفصال، والجفاء، والغموض: هل يصنع «حجاب الهيبة»؟

بين السياسة والمجتمع أنهار جارية وعلاقات وتفاعلات وتعاملات سارية، هذه هي طبيعة الأمور، وأصول الحياة السياسية الصحيّة. وسدّ هذه القنوات وقطع الوشائج إنما هو تجميد للحركة السياسية وتبديد للتفاعلات الحية؛ بأبعادها المعلوماتية، والتواصلية والنفسية، وعمليات الرعاية والتدبير والتسيير. تبين من السابق أن الرؤية الإسلامية تعنى بهذا الأمر الخطر عناية كبرى وتواجه بقوة منابعه باعتباره تعطيلاً لسائر وظائف الشأن السياسي سواء الموكولة إلى الرئيس أو إلى النخبة السياسية، أو إلى النخبة العامة، أو إلى عامة المعتمرين بتعبير ابن خلدون.

اعتنى الفكر السياسي الإسلامي ـ في تراثه أكثر من حديثه ـ بهذه القضية تحت عنوان «الحجاب». وقد مرّ علينا في المدخل الأخلاقي كيف كانت هذه القضية مركزية، وكانت المطالبة برفع الحجاب وفتح الأبواب أمام

(١٠٠) المصدر نفسه، ص٣٥٣.

الرعية وأصحاب المظالم، تحقيقاً لواجبات الرعاية والمسؤولية، وتحققاً من قيام النواب وأهل الإدارة والتنفيذ بالوظائف الحكومية على صورتها الشرعية، وعدم استعمالهم القوة والسلطة في هضم حقوق الناس وإفساد الدولة والمجتمع. وإذا كان أهل النصيحة قد صوبوا حديثهم باتجاه المسؤولية الأخلاقية للسياسي، وأنها من مقدمات واجباته التي تستقيم بها السياسة، فإن ابن خلدون يتناول «الحجاب السياسي» باعتباره قضية عمرانية توجد في الدول، وتتباين أنماطها وأشكالها، وتتأثر بطور النمو في الدولة، وبمدى تمثل رجال الدولة وأهل الحكم لقيم الدين والأخلاق أو عدم ذلك.

فالمقصود هو كيف يقع «الحجاب» ويستفحل؟ وما وقْعه على الدولة وقوتها؟ يقول العلّامة: «فإذا كانت الدولة في أول أمرها بدوية كان صاحبها على حال الغضاضة والبداوة والقرب من الناس وسهولة الإذن»[١٠١]. ويعادل في ذلك بين هذه الدولة المنبثقة من حال غضاضة، أي أقرب إلى الفطرة كما في مقدماته الأولى، وبين الدولة «إن كان قيامها بالدين، فإنه بعيد عن منازع الملك» وعلى خلافها «إن كان قيامها بعز الغلب فقط»[١٠٢].

فهذا هو منطلق البحث: الأساس الذي قامت عليه الدولة هو الذي يمهّد لطبيعة العلاقة مع الناس وأهل العمران: «قُرب من الناس وسهولة إذن» أم انفراد عنهم، وتضييق لدائرة الإذن، ونصب للحجاب؟ وقد سبق للعلّامة أن تعرض لوظيفة «الحجابة» ضمن الخطط السلطانية، مشيراً إلى أنماطها بين أصناف الدول الثلاث، وإلى تطورات هذا اللقب الوظيفي وما يقع تحته من أعمال[١٠٣]، لكنه ها هنا يجعله في أنماط متنامية على النحو الآتي:

١ ـ **النمط الأول** الانفراد عن العامة وتحديد الاتصال بالخاصة: ويكون مع استقرار الدولة والسلطان لصاحب الدولة. «فإذا رسخ عزُّه، وصار إلى الانفراد بالمجد، واحتاج إلى الانفراد بنفسه عن الناس للحديث مع أوليائه في خواصّ شئونه؛ لما يكثر حينئذٍ من (غاشيته)، فيطلب الانفراد عن العامة ما استطاع، ويتخذ الإذن ببابه على من (لا بد منه في) أوليائه وأهل دولته،

---

(١٠١) المصدر نفسه، ص٣٥٦.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص٣٥٥.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص٣٠١ ـ ٣٠٣.

فيكون حاجباً له عن الناس، ويقيمه ببابه لهذه الوظيفة»[١٠٤].

٢ ـ النمط الثاني الاحتجاب عن العامة والأولياء إلا خاصة الأولياء: وذلك مع استفحال الملك ورسوخ مذاهبه ومنازعه التي تترفع عن مباشرة الناس وتتطلب معاملات متكلفة ومداراةً وآداباً خاصة: «فانفرد بمعرفة تلك الآداب (مع) الخواصّ من أوليائهم، وحجبوا غير أولئك الخاصة عن لقائهم في كل وقت، حفظاً على أنفسهم من معاينة ما يسخطهم، وعلى الناس من التعرض لعقابهم. فصار لهم حجاب آخر أخص من الحجاب الأول، يفضي إليهم منه خواصهم من الأولياء، ويحجب دونه من سواهم من العامة، والحجاب الثاني يفضي إلى مجالس الأولياء ويحجب دونه من سواهم من العامة. والحجاب الأول يكون في أول الدولة ـ إلى قوله ـ ثم لما جاءت دولة بني العباس وجدت الدولة من الترف والعز ما هو معروف، وكملت خُلق الملك على ما يجب فيها، فدعا ذلك إلى الحجاب الثاني، وصار اسم الحاجب أخص به، وصار بباب الخلفاء داران للعباسية: دار الخاصة ودار العامة»[١٠٥].

فإذا كان الحجاب تنظيماً وترتيباً لأحوال المباشرين لأهل السلطان كما يفعل كل أصحاب الأعمال العامة والخاصة عندما تكثر غاشيتهم من أصحاب القضايا المختلفة، ولا يكون الانفراد استعلاءً ولا استنكافاً عن مباشرة المسؤوليات وأهلها، ولا استقالةً عن المهام وأدائها، فإن الحجاب الثاني تقتضيه «خلق الملك». وقد يفهم بعضهم من قول ابن خلدون: «وكملت خُلُق الملك على ما يجب فيها» أنه يرتضيها أو يوجبها قيمياً أو عقلياً، وليس الأمر كذلك، بل هو يراها غريبة متكلّفة من أثر الملك الترَفي والتحضّر الشكلي:

«استحالت أخلاق صاحب الدولة إلى أخلاق الملك؛ وهي أخلاق غريبة مخصوصة، يحتاج مباشرُها إلى مداراتها ومعاملتها بما يجب لها»[١٠٦]. والواجب لها يعني المناسب على قانونها، وليس الواجب الشرعي أو الخُلقي

---

(١٠٤) المصدر نفسه، ص٣٥٦.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص٣٥٦.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص٣٥٦.

القيميّ، بل الأشبه بالوجوب الوجودي الذي تفرضه طبائع الموجودات في سياقاتها: الواجب العمراني. فهذه الدولة بهذه الأخلاق موضوعة عند ابن خلدون في المرتبة الثالثة والأخيرة بعد دولتي: الدِّين، والفطرة، ولكنه يرى ـ للأسف ـ أنها الغالبة على دول التاريخ، ونظم السياسة عبر الزمان والمكان.

٣ ـ **النمط الثالث الحجْب (كالحجْر) لا الاحتجاب**: وذلك عند ضعف الرأس ونحافته واشتداد الكتف وثخانته، وهو حجاب أخص من سابقيه: «ثم حدث في الدول حجاب ثالث أخص من الأوّلَيْن، وهو عند محاولة الحجْر على صاحب الدولة»[١٠٧]؛ وهو نموذج الحكام الضعفاء والوزراء الأشداء، أو البطانة الحاجزة التي تحجب الحاكم عن حكمه ومحكوميه ونصحائه المخلصين، بدعوى حفظ «حجاب الهيبة» أن يخرق، وصيانة «قانون الأدب» معه أن يفسد؛ ليقطعوا عنه «لقاء الغير»، إلى أن «يستحكم الاستيلاء عليه، فيكون هذا الحجاب من دواعيه. وهذا الحجاب لا يقع في الغالب إلا أواخر الدولة كما قدمناه في الحجْر، ويكون دليلاً على هرم الدولة ونفاد قوتها. . .»[١٠٨].

هذه ثلاث صور للقطيعة السياسية بين الراعي والرعاية والرعيّة، بين مؤسسة الرئاسة المجموع فيها نهايات خيوط التدبير، وأزمّة التوجيه والتسيير، والجامعة لمفاتيح النفوذ والتأثير، وبين عامة الأمة من أهل الاجتماع والعمران، وأصحاب الحقوق، ومنفّذي الأعمال. وتبيّن منها كيف أن الحجاب ظلمات بعضها فوق بعض، تبدأ بإقامة السياسي مسافة بينه وبين الجماهير، ثم تتسع المسافة لعامة الخاصة كي لا يبقى مباشراً إلا لقلةٍ قليلة إن فسدت فسد أمره وأمر الجميع، ثم يأتي أعقاب مستجدّون يحتاجون إلى هؤلاء الحاجبين في معرفة ما هو كائن وما يجب أن يكون، فيطرأ استبداد أهل الدولة عليه؛ «لأن القائمين بالدولة يحاولون على ذلك بطباعهم عند هرم الدولة، وذهاب الاستبداد من أعقاب ملوكهم، لما ركّب في النفوس من محبة الاستبداد بالمُلك، وخصوصاً مع الترشيح لذلك وحصول دواعيه ومباديه، والله غالب على أمره»[١٠٩].

---

(١٠٧) المصدر نفسه، ص٣٥٦.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص٣٥٦ ـ ٣٥٧.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص٣٥٧.

فالأمر مردود إلى طبيعتين تحكمان السيرة السياسية وتشكلان باجتماعهما الواقع السياسي: **الأولى**: هي طبائع العمران ويدخل فيها أطوار الدول وقوانين الملك والغُلب العامة، **والثانية** طبائع الإنسان، وهي تشبه ما يسميه بعض المعاصرين «كيمياء السلطة» المركّبة في نفوس البشر، التي تظهر عند معاركتهم للسياسة ومباشرتهم لعلاقاتها وتفاعلاتها، ومراغبها ومراهبها، وشبهاتها وشهواتها، وصراعاتها وتحزّباتها.

ويضع ابن خلدون قضية الحجابة بين الظلم المؤذن بخراب العمران، وانقسام الدولة الواحدة بدولتين أو أكثر وما أعقب به ذلك من حديث الانهيار والخلل واضمحلال الدولة. ويمكن أن يفهم من ذلك أن الحجاب ظلم وخلل: شرعيّاً ووضعيّاً، ويضمه إلى العنصرين اللذين جعلهما «الهادمَيْن» للدولة بانفرادهما أو باجتماعهما: الترف والقهر: «يلبسون الحرير والديباج ويتحلّون بالذهب في السلاح والمراكب، ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات» وهذا الاحتجاب هو ضد «الاختلاط بالناس»(١١٠). وفي موضع آخر: «ويأخذهم الترف أيضاً أكثر من سواهم لمكانهم من الملك والعزّ والغلب، فيحيط بهم هادمان وهما: الترف والقهرّ ثم يصير القهر آخراً إلى القتل»(١١١) والإهانة والمصادرات (بلغة اليوم).

فالتواصل السياسي أسٌّ وأساس والحجاب نقيضه، وهو إما علامة «هروب» من المسؤولية، أو «هروب» من عيون الرعية والفقراء والمغبونين، وإما هو صناعة للغموض السياسي بإرسال حُجُب من الضباب بين أهل الرئاسة، وأهل الإدارة، وأهل المشورة، وأهل الخبرة، وأهل العلم والدين والنصيحة، وأهل العمران. هذا الحجاب يستحيل إلى قطيعة أشنع من قطيعة الرحم الفردية، وقطع التراحم فتٌّ في شبكة العلاقات التي هي رباط المجتمع، وسدٌّ لقنوات التعارف والتآلف والتفاعل.

والحجاب بعد قطعه للعلاقات يُجمّد التفاعلات، ويُفشل السياسات والعمليات التدبيرية؛ فيحجب من ناحية أولى أجهزة الرقابة والمحاسبة عن المطالعة والمراقبة والمتابعة والإشراف، ويمنع من ناحية أخرى من ممارسة

---

(١١٠) المصدر نفسه، ص٣٥٩.

(١١١) المصدر نفسه، ص٣٦٠.

أهل الدين وأهل الخبرة للمشاركة والمعاونة على البر والتقوى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمناصحة التي هي واجب وفريضة، بل يضعف من قدرات هؤلاء على هذه المهام؛ إذ إن حجبهم عن مطالعة شأن الحكم والسياسة يجفف مع الوقت معلوماتهم ومعارفهم، ويغرّبهم عن أجوائها، فيفقدون مع الوقت أيضاً الحسّ السياسيّ الخاص بزمانهم ودولتهم والخبرة اللازمة للمشاركة الفعّالة. إنه تثليج لمجمل الحياة السياسية.

ثم هو ـ أولاً وأخيراً ـ حجب عن الحقوق؛ ليس حقوق معاينة السائس ومتابعة حياته وتحركاته، بل حقوق الناس الخاصة بهم بدءاً من حقهم في الرعاية، ونهاية بحقوقهم الخاصة وأملاكهم التي تكون عرضةً لنهبة مرضى النفوس المدفوعين بالسلطة وترفها وقهرها إلى إفساد حياة الخلق. «وانظر إلى دوام ذلك حتى في عصر المعلومات والسماوات المفتوحة والقرية الصغيرة تعرف أن طبائع العمران والسلطان قاهرة غالبة، والله غالب على أمره».

والمقصود أن الحجاب السياسي يلد حُجُباً وانقطاعات عامة، تصبغ الواقع السياسي بصبغتها وتورثه حالة من التفكك والتربص والتجافي، والجهل والتجاهل، ومآله أن يكون الأمر السياسي بلا راعٍ بل ولا رعية. نعم، مآل الحجاب السياسي ضياع السياسة والتدبير، وتحوّل الشأن العام إلى إقطاعيات أشبه بالتزامات نهاية العصر العثماني ووساياه؛ حيث يصير لكل صاحب إدارة أو سلطة أن يقضي في وسيته بما يشاء، ثم يستعين في إنفاذ ذلك بسيف الدولة وسوطها، والناس في أتون الظلم الذي لا يهدأ. ولذا كان من المناسب جدّاً أن يضع العلّامة مشكلة الحجاب بين الظلم المخرّب للعمران والخلل المفكّك للدولة، وقبل أن يتطرق إلى رؤيته لقضية الإصلاح السياسي التي هي خاتمة المطاف في تصور الواقع السياسي في زمانه وبمنطقه العمراني.

د ـ الإصلاح عند اختلال الواقع السياسي: إمكانه من المنظور العمراني

قبل أن نتعرض لكيفية إصلاح ما اختل من الدولة وسياساتها، وما اعتل من نظامها ومؤسساتها، نقف أولاً لنتساءل أمام العلّامة ابن خلدون: هل

يرى معنى لإصلاح الفاسد أو تعديل المختل؟ ومرجع هذا السؤال ما اشتهر عن ابن خلدون أنه يقول بالحتمية وأن الهرم أو الخلل إذا طرأ لا يرتفع مهما حاول المصلحون.

والحقيقة أن بعض العبارات والمواضع من **المقدمة** تبدو صريحة في دعوى «الحتمية» الطبيعية للانحلال بعد الاختلال والاعتلال، وأن محاولات الإنقاذ والعلاج لا جدوى منها، خاصة إذا بلغت الدولة مرحلة الشيخوخة وفق نظرة ابن خلدون للأطوار كما سبق. ومن أبرز هذه المواطن قول العلّامة: «والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها؛ لما أنه طبيعي؛ والأمور الطبيعية لا تتبدل»[١١٢]. وهذا يبدو قياساً على هرم الإنسان جرياً على قياسه في تمهيدات المقدمة أعمارَ الدول على أعمار الناس (أو الحيوانات) وأجيالها على أجيالهم. وربما ضمّ ابن خلدون إلى هذه المقدمة مقدمة أخرى مستفادة مما يروى عن نبي الله (ﷺ): «**ما أنزل الله تعالى من داء إلا أنزل له دواء إلا الهرم**» ـ الحديث. وبهاتين المقدمتين تنتج مقولته هذه التي يطبقها على الدولة، ويعتبر أن كل ما سبق من إشكالات: الجباية الجائرة، والظلم العام، والحجاب السياسي، إنما هي العوارض المؤذنة بهذا الهرم وأسباب له، وأنها «تحدث للدولة بالطبع، وأنها كلها أمور طبيعية لها. وإذا كان الهرم أمراً طبيعيّاً في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني»[١١٣].

وينصرف الرأي نفسه إلى محاولات الإصلاح واستدراك الهرم: «وقد يتبنه كثير من أهل الدول ممن له يقظة في السياسة، فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم (وأسبابه، ويحسبه) ممكنَ الارتفاع، فيأخذ نفسه بتلافي الدولة [أي تلافي سقوطها] وإصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، و(يظن) أنه لحقها بتقصير مَنْ قبله من أهل الدولة وغفلتهم، وليس كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة، والعوائد هي المانعة له من تلافيها»[١١٤].

وهذا لا شك نصٌّ خطير يميل كثيرون إلى إدراجه في دائرة «الحتميات»

---

(١١٢) المصدر نفسه، ص٣٥٩.

(١١٣) المصدر نفسه، ص٣٥٩.

(١١٤) المصدر نفسه، ص٣٥٩.

التي تعجز أمامها الإرادات والقوى، ولكن له في الفهم الآخر محملاً، بل محامل مهمة من الجدير بنا الانتباه إليها.

فإن فساد الدولة واعتلالها درجات، منها ما يمكن علاجه بيسر، ومنها ما يمكن مع التعسر والحرج، ومنها ما يكون علاجه مستحيلاً ولا بد من إجراء عمليات جراحية كبرى تنزع قلباً أو كبداً ـ أي مكوناً رئيساً ـ وتزرع مكانه آخر؛ بمعنى آخر: ساعتها لا تصلح المداواة المعتادة، ولا الترميم، ولا إصلاح التالف؛ إذ إن المرض قد استشرى وانتشر في سائر الكيان السياسي، فلا مفرّ من «التغيير»: تغيير النظام أو نقل الأعضاء - Organ Trans (plantation. وربما الثورة التي تمثل في أطوار الدول نهاية دورة وبداية دورة، ولهذا الفهم شاهد وإن كان عليه أيضاً تحفظ.

يشهد لهذا الفهم أن نراجع أولاً مفهوم ابن خلدون «للدولة» و«أهل الدولة» و«صاحب الدولة»؛ إنه في الأغلب الأعم لا يعني بالدولة في هذا المقام مع المفهوم المعاصر جماع الحكم والشعب والإقليم وما بينها من علاقات تأسيس للكيان الجامع، إنما يقصر «الدولة» على نظام الحكم والسلطة العليا، حتى دون نظام الإدارة والخدمة العامة. وإذا كان الأمر كذلك فلا ضيْر، وقد نسلّم بمقولته.

بيد أن ثمة تحفظاً مهمّاً يتبقى على هذا النص الخلدوني؛ ألا وهو ربطه ذلك بالمدد الزمنية والدورات التاريخية؛ الأمر الذي يعيدنا تارة أخرى إلى جزء من مفهوم «الحتمية»، وإن كان ابن خلدون (رحمه الله) يصل ذلك أيضاً بالأسباب العملية والعوارض التي هي من فعل البشر كما تقدّم سابقاً، إلا أنه يجعل بعضاً أو كثيراً من هذه الأفعال في مقام الطبيعيات التي لم يكن يمكن إلا فعلها، ومن ذلك كلامه في الفقرة الأخيرة عن «العوائد» المانعة من تلافي سقوط الدولة؛ حيث يتبع ذلك بقوله: «والعوائد منزلة طبيعية أخرى، فإن من أدرك مثلاً أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج ويتحلّون بالذهب في السلاح والمراكب ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات، فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك إلى الخشونة في اللباس والزيّ والاختلاط بالناس؛ إذ العوائد حينئذٍ تمنعه وتُقبح عليه مرتكبه، ولو فعله لرُميَ بالجنون والوسواس في الخروج عن العوائد دفعةً، وخُشي عليه عائدة

ذلك وعاقبته في سلطانه» إلى قوله: «وربما تكون العصبية قد ذهبت، فتكون الأبهة تعوّض عن موقعها من النفوس، فإذا أزيلت تلك الأبهة مع ضعف العصبية تجاسرت الرعايا على الدولة بذهاب أوهام الأبهة، فتتدرع الدولة بتلك الأبهة ما أمكنها حتى ينقضي الأمر»[115].

لقد انتشر المرض حتى تسرب إلى ثقافة الناس واعتاده العقل العام: الحاكم والمحكوم والواصلون بينهما؛ بحيث إنه لو جرت مخالفةٌ لقانون العادة والمعتاد السياسي (الأمر الواقع) لعدّه الكافة نقصاً وضعفاً **واختل «ميزان الاختلال» نفسه.**

كأن ابن خلدون بهذا يرى أن للاختلال والاعتلال إذا طال واعتيد قانوناً يُلهَمه الجميع ويعتنقونه بحيث يرون التصحيح شذوذاً، والاعتدال اختلالاً وتطرفاً ونقيصة، بما قد يعجل بالانتقال من الاعتلال إلى ذهاب الدولة وانطفاء شعلتها.

لكن لماذا يتخيّل العلامة أن لا سبيل للعلاج إلا بالمخالفة التامة و«دفعةً» واحدة كما عبّر؟ إن تعبيره هذا يشي بأن الإصلاح التدريجي الواعي بسُنن الإصلاح وطبائع العمران وعوائد الزمان، ونفسيات الناس في هذا الطور، جدير بالتوفيق وقريب أن يحقق مآربه. لقد فعلتها دول وصدّق عليها رجال عبر التاريخ، ليس أولهم ولا آخرهم عمر بن عبد العزيز (رضي الله عنه)، لكن نظرة ابن خلدون إلى الدولة بمعنى الأسرة الحاكمة، وإلى الهرم بمعنى استفحال الداء السياسي واستشرائه هو ما يمنح رؤيته مصداقية في إطار محدّداتها المذكورة.

ولذا فإن محاولات الإصلاح هذه لا تعدو أن تشبه إيماضة الذُّبال المشتعل التي «توهم أنها اشتعال وهي انطفاء، فاعتبر ذلك ولا تُغفل سرّ الله وحكمته في اطّراد وجوده على ما قدّر فيه، ولكل أجل كتاب»[116]. لكن الإصلاح ممكن وواجب إذا لم يصل الفساد إلى منتهاه؛ لذا يعقب بضرورة دراسة الخلل على محورَيْن: «طروق الخلل في الشوكة والعصبية»؛ أي قوة

(115) المصدر نفسه، ص359.

(116) المصدر نفسه، ص359.

الدولة، ثم «طروقه في المال والجباية»[١١٧]؛ ليكون الإصلاح مشتملاً على واجبات ثلاثة: الوعي، والعزم، والسعي؛ فالأول تقوم به المعرفة العمرانية والدراسة لقوانين السياسة الكائنة والواجبة، والثاني تحصّله تربية النفس والحسّ على خصال الخير ومقاصد الشرع وقيمه، والثالث مهارات وخبرات تتحصل من مجموع الأولين بالإضافة إلى التجارب الواقعية والمعايشة الفعلية للسياسة وأحوالها ورجالها.

وبذلك ينقلنا العلامة إلى سؤال ماهية الإصلاح، فإن الطريقة العمرانية تميز بين درجات للإصلاح، وأدوار للمصلحين في الواقع السياسي المختلّ.

فالدرجة الأولى: هي التعليم والتعريف، والبيان والدعوة وإيقاظ الوعي بحقائق الوجود السياسي: الطبيعية والشرعية، الكائنة والممكنة؛ ذلك الأمر الذي نهض عليه الحكماء والفقهاء والمؤرخون والخبراء في التراث الإسلامي، سواء عبر الكتب والرسائل أو عبر تواصلاتهم المباشرة مع الخلفاء والأمراء والولاة. وعلى قانون ابن خلدون: فإن هذا العمل يكون أكثر نجاعة في أوائل الدولة، فيرشّد التأسيس، ويقيم الدولة على قواعد متينة، بينما يخف أثره كلما طال عمر الدولة في النقص ودخل عليها منطق الترف والقهر؛ حيث تُستغشى الأبصار، وتُصَمّ الآذان، وتنغلق الأذهان، عادة لا حتماً، ولكنه عمل ماضٍ من أولها وعبر أطوارها.

والدرجة الثانية: هي إصلاح السياسة الشخصية بتحريك النفوس نحو خلال الخير والحق، وتصفيتها من خصال الأثرة والكبر والبطر وما إليه مما عالجه فقه الأخلاق والنصيحة السياسية، ويكون بمخاطبة الوجدان والعقل الأخلاقي، ترغيباً وترهيباً، وعظة واعتباراً؛ إعانة لأهل السياسة على أنفسهم وتنويراً لهم لمواطن الضعف فيهم وتوجيهاً إلى الخوادع النفسية من حب الدنيا وكراهة الآخرة، وكيف يُصلح السياسي نفسَه وبطانتَه ومعاونيه حتى تنصلح بهم عوائد الناس وينعدل بهم ميزان الحياة والعمران. وهذا أليق بأواسط الدولة حين ينجم فيها الفساد وتبدأ ذرائعه تظهر على صفحة «الواقع السياسي»، وإن كان النصح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا تستغني

---

(١١٧) المصدر نفسه، ص٣٦٠ ـ ٣٦٣.

عنه مرحلة من مراحل الدولة في مهدها ولا في شيخوختها. وهؤلاء القائمون بهذا الدور هم أهل الفكر والإصلاح.

أما **الدرجة الثالثة**: فأصحابها أهل التغيير الفعلي بالسعي والحركة، الذين لا يكتفون بالتعليم ولا الدعوة والمطالبة، بل يملكون من القوة والمكانة، والشوكة والموارد، ما يمكّنهم من إحداث تغيير جذري أو جزئي. وهؤلاء ميدانهم عريض وممتد، يستتبع الدرجتين السابقتين ويبني عليهما، وأهم ما يجب أن يتنبّهوا إليه هو قوانين العمران والسياسة التي أشار إلى نماذج منها ابن خلدون؛ وعلى رأسها «قانون التدريج»، ومراعاة «مزاج الدولة»، و«ثقافة الناس وعوائدهم»، على النحو الذي أشار إليه أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز من عدم حمْل الناس على الحق دفعةً واحدة، ثم أهمية أن يحفّزهم على قبول الحق بأشياء من العلاوات والمزايا المادية التي تستوعبها نفوسهم بحيث يسهل طريق الإصلاح ولا سيما إذا كان ميدانه متسعاً على آخره وممتداً إلى أقصاه، كما أشار ابن تيمية من قبل.

ولا شك في أن حديث الإصلاح عند ابن خلدون يمتد من «السياسة» إلى مجمل العمران، ويتعلق بشؤون العلوم والفنون والصنائع والجند والأموال والإصلاح التربوي والتشريعي... إلخ، لكن المقام لا يتسع لهذا كله.

وبعدُ، فهذه صورة الدولة ونظامها السياسي (أهل الدولة)، وجهازها الإداري، وعلاقاتها البينية، وارتباطاتها بالمجتمع (أهل العمران المعتمرين)، وواقعها السياسي وقضاياها الرئيسة وتفاعلات قواها ضمن هذه القضايا. تصوير عريض ذو أصول تاريخية واستشرافات مستقبلية، وقوانين للوعي والحركة، ووصف الأحوال المستقرة، والعوارض الطارئة المتغيرة.

الشيء الأساس الذي كشف عنه هذا العرض يتصل بالمبحث السابق؛ وهو أن الطريقة التاريخية العمرانية تقدم للباحث السياسي كثيراً من الفائدة المنهجية، ولا سيما في استيعابها وهضمها لمنهجيات الفقهاء والفلاسفة وأهل النصيحة، وتحركها من بعد ذلك إلى المواجهة المباشرة «للواقع»: حاضراً وماضياً، ومحاولتها تنميط ظواهر هذا الواقع السياسي في تعميمات منضبطة ذوات شواهد وأدلة، ونمذجة الجهاز السياسي والإداري في

مؤسساته وبُناه ووظائفه، ووصْل كل ذلك بمرجعية الدولة (الدين أم الفطرة أم العقل، والمصلحة العامة أم الأهواء الشخصية والأثرة الشهوانية)، وأطوارها وأحوالها من النمو والاتساع، أو الانكماش والضعف، أو الصلاح والفساد، أو التفكك أو الاستقرار واجتماع الكلمة.

وفي عبارة واحدة: إن المدخل العمراني يضفي على منهجية تناول الواقع السياسي شيئاً ملحوظاً من الحركة؛ تلك الحركة التي تجوب بالنظر والبحث في الزمان وحلقاته، والمكان ومعطياته، والموضوع السياسي بتلوناته وتغيراته في عالم الأشخاص والنفوس وتقلباتها، وعالم الأفكار والمفاهيم وتحولاتها، وعالم الوقائع والأحداث وأنماطها ونماذجها، وشواهد كل هذا التي مكّنت ابن خلدون من صوْغ عددٍ كبيرٍ من التعميمات والقوانين المفسّرة والشارحة لما جرى وكثير مما يجري في الاجتماع الإنساني، وفي قلبه الشأن السياسي.

ويتبقى لنا إعادة النظر في كل ما سبق بغية استخلاص مقومات المنهجية العمرانية لإدراك الواقع السياسي وتصويره، تركيزاً واستيضاحاً للثمرة المنهجية منها.

الفصل التاسع

الخلاصة المنهجية للمدخل العمراني في إدراك الواقع السياسي

من جملة ما تقدَّمَ، وكما أشير سابقاً، يتميز ابن خلدون بجامعية فريدة تجعله الثمرة الكبرى لشجرة التراث السياسي الإسلامي السابق عليه. ويتجلّى ذلك في إطاره النظري والمنهجي الذي ألفه من عناصر مستعارة من سائر العلوم والفنون والخبرات المعروفة حتى زمنه؛ من الجغرافيا والتاريخ والعقيدة (أو الكلام) والفلسفة والمنطق والتصوف والفقه وأصوله (وخاصة مبحث المقاصد الشرعية). فمن هذه المجالات، مضافاً إليها آلية «السير والنظر» والنـزعة «الواقعية» استقى ابن خلدون محدداته المعرفية المتعلقة بنظريته في «الإدراك العام» وأدواته البحثية، ونظريته في الوجود الكوني والطبيعة البشرية الفردية، وقوانين الاجتماع وثوابته وكليات تطوره وتحوره. ومن هذا النبع تلونت طريقته بخصائصها الأساسية.

ومنهج النظر في الواقع السياسي مسألة محورية في مقدمة ابن خلدون؛ فإنه إنما أقامها لبيان ضرورة ضبط هذا النظر وتصويب عمليات التناول البحثي والتثبت من نتائجه[1]. وحسن إدراك الواقع الحضاري بامتداداته: الماضي تلقياً، والحاضر عيشاً، والمستقبل استشرافاً، وما يتصل بذلك من ثوابت وتحوّلات هو الغاية الكبرى للمقدمة. ويتميز أسلوب ابن خلدون

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق حامد أحمد الطاهر (القاهرة: دار الفجر للتراث، ٢٠٠٤)، ص٤٦ ـ ٤٧، يقول: «فقد زلت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفّاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء، وعلقت بأفكارهم، ونَقَلَها عنهم الكافة من ضعفة النظر والغفلة عن القياس، وتلقوها هم كذلك من غير بحث ولا روية، واندرجت في محفوظاتهم حتى صار فن التاريخ واهياً مختلطاً، وناظره مرتبكاً، وعُدَّ من مناحي العامة».

بحكاية الحال لا فقط الدعوة إلى المثال. فمنطلقه التاريخي، وغايته المتمثلة في محاولة التقنين السُّنني للاجتماع، تجعلنا أمام حالة علمية منهجية متميزة، تختلف عن منطق الفقه ذي الصبغة القانونية الإنشائية (الآمرة الناهية)، ومنهج الفيلسوف المثالي والافتراضي والأيديولوجي، وأسلوب أديب النصيحة الإرشادي الخلقي الوعظي، وقد تتشاكل ظاهراً مع الخطاب الوضعي في العلم الإنساني الحديث، مع الفارق الشديد الذي ينبغي أن يكون قد اتضح لدينا.

ومما سبق، تكشف عدد من معالم منهجية المؤرخ العمراني أو المدخل الخلدوني ومدرسته في دراسة «الواقع السياسي» وظواهره المؤسسية والوظيفية وأحواله وقضاياه. وحددت مقومات هذه المنهجية أضلاع ميدانه الذي يتحرك فيه، وقبلته، ومنطلقاته، كما ألمحت الطريقة التي صوّر بها الواقع السياسي ونظام الحكم والإدارة وقائمة الإشكالات الكبرى للحياة السياسية إلى شيء من ذلك. وأول ما يبادرنا من هذه الملاحظات هو **مفهوم ابن خلدون - ومن سار على نهجه - لما هو «الواقع السياسي»**. وإذ تقدمت إطلالة على مفهومه للسياسة والدولة والنظام السياسي ونظام الحكم والإدارة ضمن مجموع الظاهرة العمرانية، فإن رؤيته لمفهوم «الواقع» قد تجلت بشيء من التفصيل في نهاية هذا المطاف.

فالواقع (وبالأخص الواقع السياسي) عند ابن خلدون يتألف من مكعب سداسي الوجوه يشتمل على ستة أوجه متكاملة على ثلاثة محاور: التعيّن الزمني، التقدير الذهني، الإدراك الحسي.

الجدول الرقم (٩ - ١)
العلاقة بين الواقع المتحقق والواقع المتصل به

وجه المقارنة	(١) واقع متحقق	(٢) واقع متصل
متعين زمنياً ومتحقق	جارٍ	ماضٍ
تقديراً في الإمكان	حاصل أو ممكن وجوده	مطلوب شرعاً
إدراكاً فعلياً	ظاهر يحس	كامن يستنبط

فعلى محور التعيّن الزمني؛ أي «الواقع المتعين» يظهر وجهان: «واقع

ماضٍ» غابر، و«واقع جارٍ» حاضر. وعلى محور التقدير العقلي يتحرك مصدران: الوجود والشرع؛ ليتجلى من كل منهما وجه لهذا «الواقع المقدّر»: واقع ممكن: وجوداً، وواقع مطلوب: شرعاً (أو أخلاقاً وقيماً)، ثم على خط الإدراك الحسي ثمة واقع ظاهر محسوس، وواقع كامن مستكنّ أو مستبطن تثبته ظواهر ويستنبط بشواهد أخرى.

والأصل في التعبير الوضعي الحديث عن «الواقع»: (Reality)؛ بمعنى الظاهر المحسوس المتحقق زمنياً في الوقت الراهن. ثم يقع الاختلاف داخل هذا التيار الوضعي حول اعتبار التاريخ أو الممكنات العقلية أو المطلوبات الشرعية أو الكوامن السياسية جزءاً من الواقع السياسي. هذا الأمر غير وارد في المنظور العمراني كما يقدمه ابن خلدون (رحمه الله). فالواقع السياسي حاضر وغابر، والغابر هو والد الحاضر ورحِمُه التي ترعرع فيها، وهو يشمل ظواهر وكوامن. ولا إشكال في هذا، وكذلك لا إشكال في وصل ذلك بصورة واقع أو مثال ممكن يتطلبه الوحي الإسلامي، وكل ذلك قابل للتصوير المنهجي والدراسة العلمية.

لكن الإشكال الخلدوني الحقيقيّ يتعلق بـ«الواقع الممكن» ووجه إمكانه: العقل أم الوجود؟ وقد غلّب ابن خلدون بوضوح أن الإمكان ـ ومن ثَمّ الاستشراف ـ ينبغي أن يبنى على «عقل وجودي» أي واقعي يرتب المسائل كالمنطق، لكن معتمده مقدمات استقرائية، لا مجرد فروض تصورية لم يشهد لها برهان الوجود، ولا حقائق التاريخ، ولا طبائع الأشخاص والأشياء (الإنسان، العمران، الأكوان، الزمان).

جاءت الطريقة الخلدونية ـ في مطلع مقدمته أولاً ـ لتنبّه الذين لا يستعملون «التقدير» و«التعليل» في إثبات الواقع والقول بوقوع الأمور الماضية أو الممكنة الآتية. ثم تكاملت بالرد على دعوى أن التقدير والتحليل والتعليل (التفسير) لا يكون إلا عقليّاً كما تصوره الفلاسفة، فجعل التقدير العقلي أساساً والتقدير المبنيّ على استقراء الوجود رأساً وقلباً في منهجيته العمرانية.

وبهذا يستصحب الباحث العمرانيُّ طرائق الإدراك للواقع لدى كل من الفقيه (واقع يقدر، أو يُطلب شرعاً)، والفيلسوف (واقع مقدّر عقلاً)، وأدباء النصيحة (واقع كامن في أغوار النفس)، والمؤرخ (واقع غابر ماضٍ)،

ليكمّلها بالتنبيه على واقع (حاضر راهن، ظاهر محسوس) يدرك بالبرهان الوجودي، واستخلاص قانون الطبائع السياسية والتخريج عليها في الفروع والمسائل.

إن فقيه الواقع السياسي يحتاج إلى ثقافة واسعة، ودربة منهجية متنوعة المشارب والروافد على النحو الذي قدمه ابن خلدون في مقدمته، وفعّله تلميذاه المقريزي وابن الأزرق، ولكن بعد الاطّلاع على التحولات الكبرى التي مرّت بالاجتماع والعمران، والسياسة والدولة، والحكم والإدارة، والشعوب والنخب، والمفاهيم والأفكار، والنظم والمؤسسات، وعامة قوانين الحياة ومنظوراتها الأيديولوجية، والمعايش والأرزاق والصنائع والفنون ولا سيما مع استعمال أثر التقنية المادية وعالم الآلة والمعلومات والاتصالات والمواصلات اللحظية... وذلك منذ عصر ابن خلدون وإلى يومنا هذا (أكثر من ستمئة عام)، يحتاج إلى رصدها بالعين العمرانية من أجل تشييد «مقدمة» أو «مقدمات» أو «متمّمات» - كما يصفها ابن الأزرق - على منوال المقدمة الخلدونية؛ وبمفاهيم وصياغات تتجاوب مع ما استجد من أوضاع وأحوال.

فكأننا بصدد الحاجة المزدوجة إلى إعادة بناء علم السياسة من مدخل العمران، وإعادة تشييد مدخل العمران من واقع ما استجد في علم السياسة وحَوْله؛ الأمر الذي يثير إشكالاتٍ تتعلق بموضع البداية، والثوابت والمتغيرات، ودور كل من التراث والواقع في إتمام هذه المهمة الحضارية الكبرى.

ولعل مما يساعد في تلك المهمة الكبرى ويجيب عن سؤال هذه الدراسة في هذا المقام محاولة إجمال الخلاصات المنهجية للمدخل التاريخي العمراني في إدراك الواقع السياسي وتصويره، والكشف عما يظهر من أدواته وآلياته وإجراءاته.

أولاً: معالم المنهجية العمرانية العامة لدراسة الاجتماع السياسي

وهذا هو بيت القصيد وحبّ الحصيد في المشروع الخلدوني: المنهج الجديد. وقد مرّ طرف منه وإشارات مهمة، وتبين منها أن ابن خلدون يختط

في دراسة الحياة الإنسانية والسياسية سبيلاً يتقاطع مع عموم الطريقة الإسلامية العامة والمعهودة في كثيرٍ، ويضيف إليها أيضاً اهتمامات وأدوات أخرى. وتقرر أنه يشدد على ضرورة إعمال سائر مصادر المعرفة وعدم إهمال أيّ منها؛ ولا سيما المصدر الوجودي والواقعي في دراسات تتعلق بالوجود الواقع، وأنه يؤسس علمه الجديد على تضافر ينابيع الوحي والعقل والوجود والحس والعوائد الكونية والبشرية. ولعل أهم إضافاته في هذا الصدد عنايته ببعد «التفسير» والتسبيب للظواهر والذي سماه التعليل واعتبره البعد الغائب في مناهج الكتابة التاريخية لعهده.

والذي يتبقى في هذا الموضوع هو الوقوف على جزئيتين أساسيتيْن: المعارف اللازمة لبناء هذه المنهجية، وآلية الانتقال من مصادر النظر والتلقي إلى تنظير الواقع وتصويره.

فقد صرّح ابن خلدون بحاجة علم التاريخ إلى «مآخذ متعددة، ومعارف متنوعة». وهذه المآخذ والمعارف تشمل عنده: «أصول العادة، وقواعد السياسة، وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني» وقياس الغائب من ذلك بالشاهد والحاضر بالذاهب، والوقوف على «طبائع الكائنات». ويتبين من **المقدمة** بجلاء أن علم العمران يستلزم - إلى جانب المنقول التاريخي - هذه الوجوه، بالإضافة إلى معرفة واسعة بمعارف أصيلة: جغرافية، وفلكية، ونظريات المعرفة وفلسفة العلوم السائدة، ومعرفة بالاقتصاد والتجارب وقواعد تدبير الأموال العامة، ومعرفة بنظم الحكم والعلاقات الدولية، والثقافات والحضارات، والتقاليد والأعراف والعادات، وما جرى على المهن والصنائع، والعلوم والفنون والآداب، . . . يحتاج الفقه العمراني إلى ثقافة موسوعية تغطي سائر هذه الجوانب، وتصل بينها وبين الحال السياسي والحضاري العام.

والمقصود أن ابن خلدون يفتح أفق علم العمران، ويكثر من فرص استفاداته من سائر المعارف البشرية القديمة والمستجدة لتحقيق مقصد هذا العلم: معرفة الواقع، وسننه الكلية، وتجديد المعرفة بقوانينه الكلية التي تحكم الجيل أو العصر الراهن الذي يعاصره الباحث. ولكن المهم في ما يقدمه المدخل العمراني في طبيعته الخلدونية هذه هو كيفية توظيفه لما حصّله

من هذه المعارف في: تأسيس العلم الجديد والاشتغال به.

(١) فقد تجلى توجيهه للجغرافيا والفلك الجغرافي في رسم حدود العمران البشري، والساحات المعمورة، والمقارنة بين حظوظها من العمران، ثم ـ وهذا هو الأهم ـ محاولة استفراغ المكنة التفسيرية للعوامل الجغرافية والمناخية واستشفاف آثارها على طبائع الاجتماع الإنساني: الأبدان والقوى والأمزجة والأخلاق والسياسة والعمران.

(٢) كذلك وظف ابن خلدون معارفه الفلسفية والمنطقية في تأطير نظريته للمعرفة ورؤيته أصول الإدراك والتصور الإنساني عن الغيب والشهادة، وأيضاً مقارنة نظريته عن القياس البرهان الوجودي في قبالة البرهان العقلي المبني على الكليات النظرية المفترضة أو المسلمات الفلسفية المطلقة، ثم استعماله الشاكلة المنطقية المعروفة في ترتيب عدد من أفكاره وترجيح آرائه المستنبطة أو استنباط دلالات نظرية.

(٣) وكذلك المعارف اللغوية التي احتاج إليها في قراءة حروف اللغات واللهجات، وبيان أثر الاختلافات والتشابهات اللغوية في علاقات الأمم، وتطورات الأواصر الاجتماعية في الأمة الواحدة كأمة الإسلام التي اشتملت بعد الفتوحات على لغات عديدة تدافعت مع العربية على المستويات الرسمية وغير الرسمية، وكان لهذا التدافع دور في قوة الدولة وضعفها.

(٤) وإذا كان ابن خلدون حريصاً على تمييز مجاله العمراني ومنهجية بحثه وتفكيره فيه، عن عمل الفقيه وعمليات استنباط الأحكام الشرعية، وهو الفقيه القاضي المالكي النحرير، فإن استيعابه لمنطق الفقه الشرعي مكّنه من المقارنة بين أصول الرؤية الإسلامية وحقائق الواقع التاريخي؛ ومن ثم تفسير الخط الهابط عن المثال في الأمة الإسلامية منذ ما بعد الخلافة الراشدة، وهو الأمر الذي وضع إطاره المفاهيمي في ثنائية «الخلافة ـ السلطنة»: الملك الشرعي، والملك الواقعي.

(٥) ويتبدى الاستثمار الأكبر للعلوم الشرعية عند ابن خلدون في استفادته المنهجية من علم أصول الفقه ولا سيما مبحث «المقاصد الشرعية» على ما سبقت الإشارة إليه أكثر من مرة، وتأتي شواهده التفصيلية تالياً، وكذلك في هضمه للمعاني القرآنية والنبوية التي سرت في عبارات نصه

وأفكاره مسرى الأنفاس، وتجلّت في ترصيعات كثيرة، وتكاد تكون لزمت خواتيم فقراته التي يعيد فيها الأمور إلى التقدير الإلهي والمشيئة الربانية، وما لله تعالى من علم، وقدرة، وسُنن، وحِكَم، ونِعَم لا تحصى. فمن المهم التنبه إلى تذييلات ابن خلدون لفقراته أو مقاطع الفصول التي تكشف عن اتصاله الذهني بالمعاني القرآنية والنبوية اتصالاً مباشراً وعميقاً.

أما الآلية العامة التي يتحول بها ابن خلدون من النظر في الكتب، وفي الواقع نفسه، نحو تصوير الواقع والتنظير له؛ فهي مركّبة من عمليات: التجريد، والقياس، والتحليل، فالتفنين. ويمكن إجمالها على النحو الآتي:

(١) **أما التجريد**، فإن المستوى العمراني المتسامي عن السردية الجزئية للتاريخ والحقائق الوجودية أو النظرية، يفرض الانتقال الأعلى من الجزئي إلى كليٍّ يشمله ويشمل معه أقرانه ونظائره، وذلك بحذف «القيود الجزئية» المنسّبة إلى مكان أو زمان أو أشخاص أو أشياء بأعيانها، والتحرك من الأعيان إلى الأوصاف، ومن الخاص إلى العام: فمن الحديث عن دولة الموحدين إلى التعبير عن «دولة مجدّدة»، ومن الحديث عن بدو العرب إلى الكلام عن «البدو» و«الاجتماع البدوي» وهكذا... وقد سبق بيان مثل هذه الآلية في مبحث المدخل الفلسفي فلا داعيَ لتكرارها.

(٢) **القياس**: ويمتاز برهان ابن خلدون باتصاله بالحقائق لا الصور على خلاف أغلب القياس الفلسفي، وبالمعاني لا الألفاظ على خلاف القياس اللغوي. ومرجع هذا طبيعة الظاهرة العمرانية (الاجتماعية والسياسية والاقتصادية...)، وأنها ظاهرة وجودية حيّة (واقعية)، وابن خلدون يدعو إلى دراستها دراسة مباشرة: معاينة أو شبه معاينة، وذلك بعد توثيق الروايات وتحقيق الأخبار بحيث يصير الخبر متيقناً كالعيان أو هو أقرب. ومحل القياس هو «العِبَر» و«الخلاصات» المجرَّدة عن مشهد واقعيّ بعينه؛ بحيث تقارن هذه العبر والاحتمالات، وتُجري بينها حوارات ومناظرات من أجل استخلاص «الثابت» أو المعنى «الأقرب إلى الثابت»؛ أو ما يسمونه بالحكم الأغلبي.

ومن ثَمّ فالقياس الخلدوني يستفيد من القياسات المعروفة، ويزيد عليها «القياس الوجودي»؛ أي الذي يقيس غائب الواقع على شاهده.

والحقيقة أن القياس قبل الخلدوني كانت له وظيفة أساسية وهي: معرفة مجهول سواء كان نتيجة عقلية عند المناطقة، أو حكمَ فرعٍ مستجدٍ عند الفقهاء، أو إعرابَ كلمةٍ أو معرفة وزنها عند اللغويين. لكن وظيفة القياس الخلدوني تستوعب هذا وتتجاوزه: تستوعبه في حالة استشراف المستقبل ورسم سيناريوهات الحركة العمرانية المحتملة أو المتوقعة، لكنها تتجاوز هذه الوظيفة ـ وهذا هو الأهم ـ إلى التفسير والتحليل بالمقارنة وإعمال آلية الأشباه والنظائر والفروق.

يقول العلامة: «فإذاً يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار، في السِّير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، أو بوْن ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منه والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصل كل خبر...»[2].

(٣) **التحليل**: ولا يخفي تأكيد ابن خلدون العملية التحليلية التي يسميها بأسماء عديدة: التحقيق، التعليل، القيام على الأصول والأسباب والمبادئ والدواعي، استيعاب الأسباب، حسن النظر، تحكيم الأصول، القياس، العرض على الأصول، السبر بمعيار الحكمة، تحكيم النظر والبصيرة والانتقاد، التمحيص: «فلا تثقنّ بما يلقى إليك من ذلك، وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة، يقع لك تمحيصها بأحسن وجه. والله الهادي إلى الصواب»[3].

فبعد أن يقرر ضرورة توثيق الأخبار، والإفلات من أسباب الوهم والكذب والخلط فيها؛ من قبيل: التشيعات للآراء والمذاهب أو الكذب أو الذهول عن مقاصد القائلين أو توهم الصدق، يقرر أن التمحيص والتحليل المعتمد على المعرفة بطبائع الأحوال العمرانية هو المقياس الأنجع والنبراس

---

(٢) المصدر نفسه، ص٤٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٨.

الأنصع: «ومن الأسباب المقتضية له [أي لنقل الخبر الكاذب] أيضاً، وهي سابقة على جميع ما تقدم: الجهل بطبائع الأحوال في العمران؛ فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع [أي الباحث هنا] عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجهٍ يعرض»[٤]. حتى يقول في الروايات الواهية: «والقادح المُحيل لها من طريق الوجود أبين من هذا كله»[٥].

ويسمي ذلك أحياناً قانون «المطابقة» لإدراك إمكان وقوع الأمور المذكورة بموافقتها الأمور المنظورة: «فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب، بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه»[٦]، وجعل ذلك غرض مقدمته أي الكتاب الأول محل دراستنا.

وقد كان نعى على الطرطوشي (رَحِمَهُ اللَّهُ) أنه لم يدخل هذا العنصر في **سراجه** كما سبقت الإشارة: «ولا يكشف عن التحقيق قناعاً، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً، وإنما هو نقل وترغيب، شبيه بالمواعظ، وكأنه حوّم على الغرض ولم يصادفه...»[٧].

ولكن هل ما قدمه ابن خلدون هو منهجية في «تأصيل» عملية إنتاج القوانين العمرانية، أم هو منهجية «لتفعيل» ما قد ثبت عنده وارتآه من هذه القوانين، أم هو دون ذلك: طريقة «لإثبات» هذه القوانين وتأكيدها بالشواهد؟ لقد أنهى مقدمة **المقدمة** بالقول إنه يبين في هذا الكتاب: «ما

---

(٤) المصدر نفسه، ص٥٦.
(٥) المصدر نفسه، ص٥٧.
(٦) المصدر نفسه، ص٥٧ ـ ٥٨.
(٧) المصدر نفسه، ص٦١.

يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع، بوجوه برهانية، يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة وتندفع بها الأوهام، وتُرفع بها الشكوك»، ومعنى هذا أنه يفعل الثلاثة دفعة واحدة: **تأصيل وتفعيل وإثبات**؛ أي يقدم قوانين الأحوال العمرانية، ويستدل لها بالبراهين الوجودية المشار إليها (بوجوه برهانية). وإذا أجرينا النظر العام في الكتاب نجد ابن خلدون يضيف تفعيلَ ذلك في النظر إلى الواقع أو الحال الأخير للأمة الإسلامية في سياستها واجتماعها وعلومها وصنائعها.

أي إن الذي لا نراه مكشوفاً ومميّزاً في **المقدمة** هو بيان «الكيفية» التي ينتقل بها الباحث العمراني ابن خلدون من النظر في الأحداث والأخبار، أو الأحوال والعوارض - بتعبير ابن خلدون - إلى استنباط القاعدة الحاكمة والمقولة المفسّرة للحدوث والتطور والمآلات.

ولكن على الرغم من ذلك فإن جهداً بحثيّاً معقولاً كفيلٌ بالكشف عن هذه الآلية التي أشار إلى طرف مهم منها في: التجريد والجمع والمقارنة (المشابهة والمخالفة)، بل إن ذلك ربما ينتقل بالباحث إلى أبعد من ذلك، حين يوفر نموذجاً عمليّاً لممارسة هذا التأصيل؛ بمثابة مساحة تدريبية للباحثين من بعده.

فمطالعة الفصل الثاني من الباب الأول (وما بعده)، والذي يشتمل على فاصلات عناوينها قواعد عمرانية وتعميمات يصدرها ابن خلدون على العمران البدوي وأحواله، هذه المطالعة - وببعض من التأمل والمقارنة بين فاصلة وأخرى - تكشف عن معالم الطريقة الخلدونية في تقنين أحوال الواقع وتجريده إلى مقولات تحليلية وتعليلية (تفسيرية) واستشرافية وذلك يندرج في الجزء الثالث من هذا البحث.

(٤) التقنين: خلاصات ابن خلدون عن أحوال العمران والسياسة والاجتماع تصاغ في النهاية في جُمل موجزة من النوعية الخبرية، وهي خبر نظري؛ أي مما يحتاج تصديقه إلى نظر، وليست بدهيات أو مسلّمات. وهذه الطبيعة التقنينية هي ذؤابة مرام العلامة ابن خلدون من علم العمران؛ ولذلك قلنا: إنه يُثبتها ثم يفعّلها أكثر مما يكشف عن تأصيله لهذه الطريقة. لكن

التأمل البسيط يكشف للباحث أن ابن خلدون يتبع برهاناً جامعاً بين العقل والوجود ـ ويستعين في تأييده بالوحي أحياناً ـ لينتقل من مقدمات وشواهد وجودية، فترتيبات عقلية وجودية ـ فطرية أحياناً ـ ليصل إلى القانون الذي يصدّر به كل فصل. وسوف نحلل تلك الطريقة في الشأن السياسي خاصة في الأسطر الآتية.

لكن من الجدير بالتأكيد في هذا الصدد: اختلاف التقنين الخلدوني وطريقته الكلية عن التقنين السلوكي والوضعي الذي سعت إليه فلسفة الوضعيين وتنظيرات السلوكيين والإمبريقيين في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي ثم مطلع القرن العشرين.

فقد قامت فكرة السلوكية ـ مثلاً ـ على الدراسة الجزئية للوقائع الذرّية، وإحصائها، وجمعها في جداول، وتصنيفها وإثباتها، ثم المقارنة بينها: وصلاً وفصلاً، لاستخراج الدلالة التي تبدو ثابتة وتمثل قانوناً في دراسة الظاهرة. وقد دفع هذا التوجه السلوكيين ـ إبان سيطرتهم على المنهجية البحثية والعلمية في العلوم الاجتماعية والسياسية عبر الربع الثاني والثالث من القرن العشرين ـ إلى استعمال آلات الإحصاء والرياضيات والترميز والتكويد والإغراق في ذلك، ثم قصر الطريقة الممكنة للبحث على قالب «العلاقة بين متغيرين: تابع ومستقل»، وبحث علاقة التأثير أو السببية بهذه الكيفية المدعية للواقعية، والقائمة على الافتراض والتقدير النظري ولا سيما «تقدير ثبات العناصر والعوامل والمتغيرات الأخرى على حالها إبان دراسة حركة المتغيرين المعنيين»، مع ما في ذلك من خيالية تامة، ولاواقعية عريضة، وإغفال للسياق واللحاق، ومعاندة لطبيعة الظاهرة السياسية أو ما يسميه ابن خلدون طبيعة العمران والإنسان والاجتماع.

ثانياً: منهجية التقنين العمراني للواقع السياسي

أما الطريقة الخلدونية فهي لا تستلزم كل ذلك لتصل إلى القانون بقدر ما تعتمد على خبرة الباحث بالظاهرة، ومنهجية التجريد في تقسيم المسألة ومحاولات سبر المناط المؤثّر وربما المتسبب، وهي بلا شك تحتاج إلى دربة ومران.

وتشتمل هذه الخبرة على تجريب سابق، ومعايشة صادقة للظواهر والمجال، كما تعتمد على عمليات استبطنها الباحث الخلدوني الخبير من قبيل: تخريج مناط التحول وتحريره وتنقيحه. وتمثل عملية تنقيح المناط الأصولية مَلَكة لدى أمثال ابن خلدون تجعله يسلط الضوء على المتغير أو حزمة المتغيرات الأكثر تأثيراً وفاعلية، وهي تشتمل على عمليات فرعية أخرى كتحليل المفاهيم وتحريرها، ثم تحويلها إلى متغيرات جزئية يلتفت أيضاً إلى أكثرها حضوراً وعملاً. . . وهكذا.

فمثلاً في قانونه (في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر):

- تلاحظ كأنه يتعامل مع متغيرْين: الطور العمراني (بدو/حضر)، والخير.

- يحلّل مفهوم «الخير» إلى مؤشرات حسن الخلق والحشمة وعدم الجري وراء: الشهوات واللذات ودواعيها الفاسدة والترف المفسد.

- يحلل الطوْر إلى الطبع والطبع إلى الفطرة.

- يرسم قانوناً داخليّاً أو وسيطاً أن الفطرة السوية أقرب إلى الخير، ويعتبره بدهيّاً يؤكده الشرع.

- ويقرر قانوناً آخر بناه على التحليل والبرهان الوجودي: أن البدو أقرب إلى الفطرة (لعيشهم على الضروريات) والحضر أبعد منها (لمعاناتهم فنون الملاذّ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا. . .).

- فخلص إليه قانونُه وختم فاصلته بتكراره على سبيل تحقق البرهان عليه: «فقد تبين أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر. والله يحب المتقين»[٨].

ومن أهم خصائص التقنين الخلدوني للظاهرة العمرانية ومكوناتها تحصينه للتعميمات بالتحفظات والاحترازات التي يمكن أن تثير دور متغيرٍ آخر غير المذكور، حتى لربما بدا أنه أتى على التعميم بالإبطال أو الإيهان، وإنما هو يتحدث عن مستويات أو حالات متنوعة.

---

(٨) المصدر نفسه، ص١٦٤ ـ ١٦٥.

• **نموذج تحليلي للتقنين الخلدوني**

وبهذه الآلية قرّر ابن خلدون عدداً من القوانين الأساسية التي رآها مبتدآت العمران مثل:

(أ) قوانين أسبقية البدو وطبيعيته

١ ـ أن طور البدو (ويصفه بالنسبة إلى الدولة الإسلامية بأنه جيل العرب) طبيعي لا بد منه في العمران[٩].

٢ ـ أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه كتقدم الضروري على الحاجي والكمالي وأسبقيته عليه، وأن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة وأنها أصل لها[١٠].

(ب) قوانين تفضيل البداوة أو بيان خصالها الحسنة

١ ـ أن أهل البدو أقرب إلى الفطرة الأولى ومن ثَم إلى الخير من أهل الحضر؛ إذ «الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير»[١١].

٢ ـ ومنه أن أهل البدو ـ لتفردهم عن المجتمع وتوحشّهم في الضواحي. . . ـ قد صار لهم البأس خُلقاً ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم. . .»، حتى تنزلوا «منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبي مثواهم، حتى صار ذلك خلقاً، يتنزل منزلة الطبيعة»[١٢]. أي إن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر، فالبداوة التي هي الأقرب إلى الشجاعة أقدر على التغلب عن سواها (إذا تكافآ في القوة والعدد)[١٣].

٣ ـ ومنه أن معاناة أهل الحضر «للأحكام» مفسدة للبأس فيهم، ذاهبة للمنعة منهم[١٤]، مميزاً في ذلك بين أثر «الأحكام الشرعية» التي لا تفسد

---

(٩) المصدر نفسه، ص١٦٢ ـ ١٦٣.
(١٠) المصدر نفسه، ص١٦٣ ـ ١٦٤.
(١١) المصدر نفسه، ص١٦٤ ـ ١٦٥.
(١٢) المصدر نفسه، ص١٦٦ ـ ١٦٧.
(١٣) المصدر نفسه، ص١٨٢ ـ ١٨٣.
(١٤) المصدر نفسه، ص١٦٧ ـ ١٦٩.

البأس؛ «لأن الوازع فيها ذاتي، وأثر الأحكام السلطانية والتعليمية التي هي ـ عنده ـ «مفسدة للبأس».

(ج) قوانين تتعلق بالملك والعصبية

١ ـ مركزية مفهوم «العصبية» في نشأة العمران البدوي ونموه وتحوله إلى الحضري واستمراره أو انهياره. فالعصبية لازمة لعيش البدو لدرء المخاطر[١٥]، والعصبية إما بالنسب أو ما في معناه: «نزعة طبيعية في البشر مُذ كانوا»[١٦]. ومما هو في معنى العصبية: «الولاء» و«الحلف»، وبشرط وضوح ذلك وعدم توهّمه[١٧]، وأن صريح النسب ومن ثَم العصبية أصرح وأوضح بالنسبة إلى البدو[١٨].

٢ ـ وأن الغلب والرياسة إنما هو بالعصبية الأقوى والأخص، كما أن الرياسة على ذوي عصبية لا تكون إلا بالعصبية نفسها؛ أي منهم، لا في غير نسبهم. ثم قانون «أجيال العصبية الأربعة»، وأن نهاية الحسب في العَقَب الواحد أربعة آباء: مؤسس معايش معاين للتأسيس، ثم مباشر سامع متابع غير معاين، ثم ثالث تابع مقلد، ثم رابع قاصر متوهم واثق عن غير دراية بالأسباب ودور العصبية. ويشير إلى أنه قانون أغلبية لا كلية، (واشتراط الأربعة في الأحساب إنما هو الغالب، وإلا فقد يندثر البيت من دون انحطاط وذهاب. واعتبار الأربعة من قبل الأجيال الأربعة: بانٍ، ومباشر له، ومقلد، وهادم)[١٩].

٣ ـ أن العصبية داعية إلى التغلب و«هو الملك، وهو أمر زائد على الرئاسة؛ لأن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه، وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر»[٢٠]. فالملك هو آخر مراحل العصبية: «فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية»[٢١]. ومن عوائق هذا

---

(١٥) المصدر نفسه، ص١٦٩ ـ ١٧٠.
(١٦) المصدر نفسه، ص١٧١.
(١٧) المصدر نفسه، ص١٧١.
(١٨) المصدر نفسه، ص١٧٢.
(١٩) المصدر نفسه، ص١٧٤ ـ ١٨١.
(٢٠) المصدر نفسه، ص١٨٣.
(٢١) المصدر نفسه، ص١٨٤.

الملك حصول الترف وانغماس الدولة في النعيم، وكذلك حصول المذلة للقبيل والشعب والانقياد إلى سواهم، ولذا فالأمة الوحشية ملكها أوسع[٢٢].

٤ ـ أن «**المغلوب مولع بتقليد الغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده**»، و«قد يسرع إلى الأمة المغلوبة المملوكة الفناء»[٢٣].

(د) قوانين تتعلق بآثار غلبة البدو على الحضر

١ ـ البدو لا يتغلبون إلا على الأمم السهلة، وأنهم إذا تغلبوا على الأوطان (الحضرية) أسرع إليها الجدب.

٢ ـ أن العرب (وليس كل البدو) لا يحصل لهم «الملك» إلا بصبغة دينية من نبوّة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة.

٣ ـ أن العرب (البدو) أبعد الأمم عن سياسة الملك؛ وذلك لخلق التوحش، واحتياج السائس لعصبيتهم، «وسياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعاً بالقهر وإلا لم تستقم سياسته»[٢٤]؛ ومن ثَم فإن البوادي من القبائل والعصائب مغلّبون لأهل الأمصار، وذلك لحاجة الأولين إلى الآخرين في الضرورات المتعلقة بالوجود: «فما داموا في البادية ولم يحصل لهم مُلك ولا استيلاء على الأمصار فهم محتاجون إلى أهلها ويتصرفون في مصالحهم وطاعتهم متى دعوهم إلى ذلك وطالبوهم به...»[٢٥].

ولو ضممنا مجموعة (د) مع مجموعتي (ب) و(ج) إلى ما يتلو ذلك من المقدمة لتبين لنا أمران مهمّان في صياغة ابن خلدون ما يراه من قوانين العمران:

أولهما: أن بعضها يمثل تحفظاً على البعض الآخر: فالبدو الأقرب إلى الفطرة والخير، إذا ملكوا خربوا وأفسدوا، وهم الأقرب إلى البأس والشجاعة والأقدر على التغلب من سواهم، ومع ذلك هم أبعد الناس عن سياسة الملك ويغلبهم أهلُ الأمصار ويسوسونهم؛ ومن ثَمّ فإن الأحكام

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص١٨٣ ـ ١٩٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص١٩٢ ـ ١٩٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ص١٩٧.

(٢٥) المصدر نفسه، ص١٩٨ ـ ١٩٩.

السلطانية والسياسات الحضرية التي تضعف البأس وتفسده تعود سبباً في القوة الحضرية والغلبة على البدو ذوي العصبية. والعصبية التي هي علة الغلبة والملك لا تضمن أو تحفظ قيام السياسة والدولة ولا السطوة والغلبة. **فهل يمثل هذا تناقضاً أم أنها قوانين أغلبية أم هي زوايا نظر متعددة ونظريات ذات سياقات؟** فمثلاً يعود ابن خلدون ليتحفظ على «قانون العصبية» بأنه إنما يعمل في أول الدولة وعند تأسيسها لا في وسطها ولا عند شيخوختها، وأنه أقرب إلى البدو البسطاء منه إلى الحضر ذوي الأعراف والنظم العريقة الذين قد يتضاءل قدر العصبية عندهم للغاية. **فالإشكال يبدو في حماس العلّامة إلى إطلاق العبارات في مقامات معينة بما يشبه القوانين المطلقة والسنن المحققة، ولكن القراءة الجامعة كفيلة بفهم الأمر على حقيقته.**

ثانيهما: أن ابن خلدون يتحرك بهذه القوانين وهذه الصياغات عند مستوى كُلّي عالٍ يتسع لمفهوم «الواقع السياسي» ويربو عليه؛ وهو أشبه بالمفهوم الذي تخيره: أي «العمران الحضاري» الشامل لما هو اجتماعي وسياسي واقتصادي وثقافي، وإن كان السياسي يقع منه موقع الرأس المدبّر والقلب المحرّك، ومن ثَمّ فإن إدراكه للواقع السياسي في عصره لا يتسم بالمحدودية، بل يتسع لمجالات أرحب، ويتجاوز قضية السلطة والحكم والإدارة إلى قضايا السياق والشروط الاجتماعية والتربوية، والمادية والمعنوية، والداخلية والخارجية، اللازمة إما لقيام الدولة أو لصحة سيرها، أو لتجديدها وإصلاح ما قد يطرأ عليها من فساد. وبالجملة: يقدم ابن خلدون رؤية تسكّن «السياسي» ضمن سياقاته الحضارية والعمرانية الحاضنة والكفيلة بتفسير الأحوال التي يمرّ بها والأعراض التي تظهر عليه، وهذا ما استدركه تلميذاه بالانتقال إلى التفعيل والتشغيل للمنهجية على مستوى عملي وجزئي.

وفي هذا الإطار تطالعنا مرة أخرى قراءة أرنست غلنر للمجتمع عند ابن خلدون. ففي غمار مقارنته بين ابن خلدون ودوركايم السابقة الإشارة إليها يصل إلى توزّع المفكّريْن بين نوعين من التضامن: التضامن الميكانيكي، والتضامن العضوي. فالأول يعتمد على التشابه والتجانس ويصلح ـ في رأي دوركايم ـ للمجتمعات الانقسامية (باصطلاح دوركايم أيضاً)، بينما الثاني

يعتمد على التكافل والاعتماد المتبادل ويظهر في المجتمعات الأكثر تعقيداً وغير الانقسامية[٢٦]. واعتبر أن ابن خلدون سيوافق دوركايم في هذا المعنى: «إنه ربما ذهب إلى أن التضامن الميكانيكي هو التماسك المضبوط بينما التضامن العضوي هو افتقاد التماسك والعصبية»[٢٧]، معتبراً أن هذا هو «الحقيقة المركزية في علم اجتماع ابن خلدون»[٢٨].

ويتبدّى هنا خلط أو اختزال لرؤية ابن خلدون السياسية للمجتمع الحضري ومشكلاته ومنهج إصلاحه؛ حيث يركز غلنر على جوانب الوصف الخلدوني لترف الحضر وتفككه وطفيلية السياسة من دون أن يوازنها بالوصف الخلدوني لبراعة الحضر ونظاميته وقدرته على السيطرة الفكرية والمعنوية على البدو والريف[٢٩].

ومن أمثلة الالتباسات الأخرى التي وقع فيها غلنّر عند عرضه لرؤية ابن خلدون دعواه أن المنطق الخلدوني يتناقض بإزاء ظاهرة مثل ظاهرة «القومية»؛ حيث يبني المجتمع على العصبية الدموية فقط. وهو في هذا لا يلتفت إلى النوافذ التي فتحها ابن خلدون على ظواهر أخرى غير العصبية الدموية؛ ومنها «الدين» وما في حكمه. ألم يكن ابن خلدون واعياً بالفِرق الفكرية الدينية والسياسية كالخوارج والمهدي بن تومرت وكيف أنها لم تقم على العصبية الدموية؟ قد يكون ابن خلدون بدأ بالتركيز المكثّف على عصبية القرابة لبيان أطوار المجتمع التاريخية منذ البداوة، لكنه في تحليله ونقاشاته الاجتماعية الفكرية حرك هذا المدخل إلى ما يمكن تسميته «العصبية وما في حكم العصبية» من مفاهيم مثل: القوة والقهر والغلبة والنفوذ والصراع والتعاون.

وإذا كانت الأسطر السابقة قد حاولت الكشف عن أبعاد مختلفة من طريقة المنظور العمراني في التأمل السياسي وتصور الواقع السياسي

---

(٢٦) إرنست غيلنر، مجتمع مسلم، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر؛ مراجعة رضوان السيد (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٤)، ص١٧٦.

(٢٧) المصدر نفسه، ص١٧٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ص١٧٧.

(٢٩) المصدر نفسه، ص١٧٧ ـ ١٧٨.

وتصويره، فمن الأهمية بمكان أن نجمل في النهاية أهم الأدوات التي تستخدم في هذا المضمار.

ثالثاً: أدوات المدخل العمراني لتصوير الواقع السياسي

نظراً إلى دوران منهجية ابن خلدون حول ما سماه البرهان الوجودي، فيمكن استنتاج أن الأدوات الأكثر أهمية لديه تلك التي تحقق هذا البرهان. وينقسم البرهان الوجودي إلى مادتين أساسيتين:

أولاهما: مادة معرفية تتعلق بإدراك الوجود السياسي إدراكاً واسعاً ومعمقاً؛ أي جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الحياة السياسية المعاصرة وامتداداتها التاريخية وسياقاتها الجغرافية والديمغرافية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والحضارية، والمحلية والإقليمية والدولية، وقواعد الحركة والممارسة السياسية السائدة.

والمادة **الثانية**: تتمثل في منطق وطريقة تتسم باللياقة المنهجية تمكن الباحث من ردّ العوارض أو الظواهر السياسية إلى علل وعوامل تكمن في هذا الفضاء المجالي والزماني والموضوعي المحيط بها.

وتبدو المطالعة (بالقراءة للتواريخ والأخبار) من أهم أدوات الدعامة المعرفية. فابن خلدون يقدم نموذجاً مثاليّاً للثقافة السياسية الواسعة، القادمة من معين التراث والمعاصرة معاً؛ حيث يصرح بمطالعته لأخبار الدول والأمم وأنظمة الحكم عبر التاريخ وحتى زمانه، وظهرت قائمة مصادره ومراجعه ثرية وواسعة. وتجلت إطلالاته على أحوال أمم غير مسلمة عدة؛ من الهنود والأفارقة والأوروبيين، ولمسه لطبائع العمران ولا سيما السياسي والحضاري في كثير من بقاع المعمورة في زمانه. أما ثقافته عن الأمة الإسلامية فقد بدت بالغة العمق طولاً (زمانياً)، وعرضاً (مكانياً)، وعمقاً (موضوعياً)، وارتفاعاً (رؤية كلية جامعة مقارنة).

ومما سبق تتأكد أهمية الموسوعية المعرفية التي تعمل فيها هذه الأداة (المطالعة المعرفية)، فلا داعي لتكرار القول في المعارف والعلوم اللازمة وأولوياتها. بيد أنه من المهم تأكيد أن المنظور الحضاري يتأثر بالنموذج المعرفي الذي يعتنقه الباحث؛ ومن ثَم يرتب له المعارف اللازمة لتكوينه

العقلي والثقافي بشكل مختلف عن غيره. فمثلاً تمثل المعرفة الشرعية الأساسية (العقدية والفقهية والأخلاقية) عنصراً مهمّاً ضمن المنظورات العلمية ذات الصلة بالدين، بينما يفتقد هذا اللزوم في حالة المنظورات ذات الخلفية الوضعية والعلمانية.

يدعم المطالعة بالقراءة والسماع: سير ونظر في الأرض، واضحان من سيرة ابن خلدون ومن حكاياته عن أحوال أهل زمانه في مواضع شتى من **المقدمة**، فضلاً عن تاريخه عن أمم العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. ولا شك في أن هذه الآلية ـ التي عزز من قيمتها حث القرآن الكريم عليها ـ لا تسهم فقط في زيادة المخزون المعلوماتي لدى الباحث، بقدر ما يكتسب بها حسّاً وملكة خاصة في فهم الواقع السياسي ومتعلقاته وعوامل التغير والتطور فيه إن سلباً أو إيجاباً. وهذا موضع مهم تربط فيه المنهجية العمرانية بين المنهجية البحثية والخبرة الحياتية؛ بحيث لا يتسنى لباحث مهما بلغت براعته ومهاراته البحثية النظرية أن يدرك الواقع السياسي أو يصوره تصويراً كفئاً ومكافئاً لتعقد ظواهره وتداخلها، ما لم ينل قسطاً مناسباً من المعاركة والمشاركة في الحياة العامة والسياسية.

وينبهنا ابن خلدون في هذا الصدد إلى أداة مهمة لترتيب المعلومات والمعارف السياسية تساعد في ما بعد في عمليات التحليل والتعليل؛ ألا وهي تصنيف وتبويب البيانات التي يتلقاها الذهن من الواقع ضمن مصفوفة «الطبائع الثابتة، الأحوال المستقرة، العوارض المتغيرة». وهذه الأداة تتصل مباشرة بآلية التجريد وإن لم تستأثر بها، لكنها تساعد الباحث وتدرب متفقه الواقع السياسي على تكوين الأطر النظرية لتسكين المشاهدات والأخبار الجزئية في مواضعها المناسبة، وتمهد لتطوير وتنمية الوعي بالحياة السياسية وتحولاتها، مع عصمة الإدراك من تأرجحات الوقائع وفوضى الأحداث الظاهرة. فإن اعتبار العوارض الطارئة والمتبدلة بطبيعتها من الأصول أو الثوابت يقلب بالضرورة موازين الفهم والاستيعاب فضلاً عن التعاطي العملي من المجريات.

وإذا كانت النظرية الوضعية للعلم قد سعت من أجل الانتقال من دراسة العوارض والمتغيرات إلى اكتشاف قوانين الحركة الاجتماعية، فقد اضطربت

بشدة تجاه مفهوم «الطبيعة الثابتة» للأشياء بين مدعي الحتمية ودعاة النسبية المطلقة. هذا بينما يشير ابن خلدون إلى أن طبائع العمران والمجال السياسي أغلبية أكثر منها كلية، وأنها أقل بكثير من «الأحوال» التي تتحول، ولكن عبر عهود سياسية ودورات تاريخية وأجيال وأعمار. ومن ثَم كان التقنين الخلدوني كليّاً في مستوى رؤيته، ومنصبّاً على الأحوال العادية أكثر من الطبائع الحتمية في صيغته، وأغلبياً في صياغته.

ومن أهم أدوات ابن خلدون في توسعة الأفق المعرفي عن الواقع السياسي: تنويع مداخل هذا الواقع نفسه من خلال النظر إليه من بين يديه ومن خلفه. فتارة نراه يدخل إليه من الجغرافيا ويستفيد منها في فهم طبائع الدولة وأهلها، وإمكاناتهم في إقامة علاقات وتفاعلات من نوعية معينة؛ تتباين فيما بين السهول والوديان والبوادي والجبال، وما بين بلاد الحر وبلاد القر، وأقطار الكثافات العالية والبلدان المخلخلة سكانياً. كما يستخدم المعرفة التاريخية في تمهيد النظر في الحاضر، ويفتش في الأسواق والمساجد والمدارس والمكتبات والطرقات والملابس والمطاعم والمساكن والصنائع والحرف، وأحوال الإنتاج الزراعي والصناعي والتجارات وأنماط الاستهلاك والشراء، والضرائب والإيرادات والنفقات العامة، والدواوين، والأخلاق والعادات والتقاليد، وأحوال الرجال والنساء والفتيان والفتيات، والمراسم الاجتماعية، بل العبادات والحالة التدينية العامة... كل هذا يدقق فيه كي يستكشف الحالة السياسية المعاصرة، في تطبيق نموذجي لمدخله العمراني الشامل على المجال السياسي.

ومن ثَمّ يمكن بثقة اعتبار مقدمة ابن خلدون بمجموعها **دراسة سياسية بالدرجة الأولى**؛ حيث اتسع فيها مفهوم «السياسي» بقدر سعة المنظور المستعمل في دراسته. فالتمهيدات المنهجية والجغرافية والديمغرافية والتاريخية هي من لوازم دراسة الظاهرة السياسية دراسة تليق بأبعادها الإنسانية والاجتماعية والثقافية والحضارية، كما أن دراسة أنماط المعايش وأحوال العلوم والفنون هو استكمال لفقه حال الدولة والعالم من داخلها ومن حولها. ولقد أثبتت هذه النظرة اليوم جدارة واستحقاقاً عاليَيْن؛ فالاقتصاد والاجتماع والبحث العلمي والمستوى التعليمي والثقافي انتقلت من المجال العام والاجتماعي لتصبح من الشؤون السياسية العليا التي تتدافع

بصددها قوى السلطة والمجتمع، وتتنافس على مستوياتها الدول والأمم.

أما الدعامة الثانية المتمثلة في الطريقة البرهانية المتعلقة بإثبات تعميمات مستقرأة من الوجود السياسي والظاهرة العمرانية العامة، فقد استفاد ابن خلدون فيها كذلك من التطور الذي كان قد بلغه العقل المعرفي والعلمي والبحثي ضمن الحضارة الإسلامية. إن مطالعة منهجية التفكير لدى علماء القرون بين الفارابي والماوردي من جهة وابن تيمية وابن خلدون والمقريزي وابن الأزرق والسيوطي من جهة أخرى، يؤكد هذه الحقيقة. ولقد حرص ابن خلدون على الإشارة إلى هذه الحقيقة: استفادته من خلاصات عقليات: المؤرخ، والجغرافي، والفقيه، والأصولي، والمفسر والمحدّث، والفيلسوف والمنطقي، والمتكلم، واللغوي، والخطيب والشاعر، بل ضم إلى أولئك عقلية العلوم الطبيعية الاستقرائية التي قفزت بها الخبرة الإسلامية أشواطاً بعيدة[٣٠]. بلبنة من كل مشرب معرفي يشيد العمراني عقلية ومنهجية شديدة التركيب والمتانة من ناحية، وقادرة على إنجاز مهمة البحث العلمي في ظاهرة الاجتماع الإنساني والعمران البشري والتطور السياسي بفاعلية.

فمن معين الاستقراء الطبيعي لم ينحرف ابن خلدون إلى الاعتماد على تصورات الآخرين الذين قرروها بغير دراسة للواقع ولا استقراء للتجارب السياسية الفعلية على نحو ما فعل الفارابي مثلاً. كما أنه استعار من المؤرخ معمله (التاريخ) لكن بعدما أحاطه بحارسين يقظين: توثيق الخبر على نحو ما تعلم من المحدثين ورجال الإسناد، وقانون «موافقة الوجود» انطلاقاً من نفي العقيدة الإسلامية لأي تعارض حقيقي بين الجهات الثلاث: العقل والنقل والوجود. من خلال العلوم الشرعية اتصل بالشرع والشرعية والمشروعية اتصالاً عضوياً، لكن مع حرص على ألا يجعل من الواجب بديلاً للواقع، مميزاً بوضوح مقتضى مقامه عن مقام كل من الفقيه والأصولي وعلماء الكلام؛ إذ هو في المقدمة باحث عمراني اجتماعي سياسي.

ويمكن الإشارة إلى هذه التركيبة في أدوات البرهان الوجودي لدى ابن

---

(٣٠) انظر: نادية محمود مصطفى، «أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية: دراسة استكشافية في الإشكاليات المنهاجية،» **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد ٥١ (شتاء ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ص١٥٩.

خلدون، وتميز نوعية منهجيته واقترابه العام تبعاً لنموذجه المعرفي من جهة، ونظريته عن «المنهج» من جهة أخرى بمقارنته بطريقة مثل طريقة ديفيد إيستون ومقتربه في دراسة النظام السياسي. ففي فصله المهم والشهير عن ظاهرة أو حالة سياسية مثل الظلم وما يترتب عليه من آثار سياسية واجتماعية شاملة، يقول العلاّمة: «الفصل الثالث والأربعون: في أن الظلم مؤذن بخراب العمران: اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها، لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم. وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك. وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب، فإذا كان الاعتداء كثيراً عامّاً في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك لذهابه بالآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها. وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب على نسبته. والعمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين».

تتجلى في هذا الموضع طريقة «السببية المتتابعة الممتدة» في منهجية ابن خلدون ورؤيته لواقع «العمليات» داخل النظام السياسي، في محاولة لكشف ما غمض من عنصر «التشغيل للمدخلات» في مغلاق صندوق الأستاذ إيستون ونظريته المعروفة. فإيستون يرى النظام السياسي أشبه بصندوق (BOX) تدخله مدخلات (Inputs) (مطالب وضغوط وفرص وموارد... من بيئة النظام الداخلية والخارجية (In - &ex - Environment))، ثم تتعرض المدخلات لتفاعلات وتشغيلات (processing) وتخرج من الصندوق على هيئة مخرجات (Outputs) (قرارات واتجاهات ومواقف وخطابات وسلوك سياسي...)، قبل أن تتفاعل البيئة مع المخرجات وتدفع من خلالها مدخلات مستجدة إلى الصندوق[٣١].

وواضحٌ الفارق الكبير والمهم بين دلالات «المفاهيم» التي استعملها إيستون وبين دلالاتها عند ابن خلدون. فالمدخلات والمخرجات مادية لا

(٣١) انظر: كمال المنوفي، **أصول النظم السياسية المقارنة** (الكويت: شركة الربيعان، ١٩٨٧)، ص٩٣ ـ ١٠٠.

قيمية، وظاهرية لا تتعلق بجوانيات. بينما يجمع ابن خلدون ـ برؤيته الحضارية ـ بين «القيم» و«الواقع» وبين «المادي» و«المعنوي»، بل بين النوع والكم في كل ذلك. لكن الجدير بالعناية والإضافة المهمة لابن خلدون ـ في هذا المقام ـ ما يتعلق بجانب العمليات والتفاعلات داخل الصندوق أو النظام السياسي ـ أي داخل الإيالة كما يسميها هو والجويني ـ والتي تجلت عند ابن خلدون وغمضت في طرح الأستاذ إيستون.

يستعرض ابن خلدون التتالي والتراتب المنطقي والواقعي معاً في بعض «مدخلات» العملية السياسية والتي قد يقوم بها النظام الحاكم نفسه وأعوانه، فيُدخل على نفسه من ذات سلوكه وقيمه، فيقول مكملاً على ما سبق: «فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب: (أ) كسدت أسواق العمران، (ب) وانتقضت الأحوال (ج) وابذعر الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها، (د) فخفّ ساكن القطر، وخلت دياره، (هـ) وخربت أمصاره، (و) واختل باختلاله حال الدولة والسلطان، لما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة».

وهذا نموذج من نماذج عديدة يعتمد فيها ابن خلدون على قانون «الضرورة» (المستعمل لدى أصحاب العلوم العقلية من الفلاسفة والمناطقة والأصوليين) في رسم سيرورة الحركة والعملية السياسية، لكنه ـ كما سبقت الإشارة ـ لا يقف عند حد «الضرورة العقلية» الافتراضية التي جرى عليها الفلاسفة والمناطقة، بل يضيف إليها ويمزج بها «الضرورة» التي تقول بها خبرة التاريخ وسنن الاجتماع وطبائع العمران، والتي أبرزها أن الدولة «صورة» من صور العمران، وأن الناس أو «الشعب» هم مادة الدولة المغذون لها والمقيمون لأودها، وأن «الأمل» مادة حياة الشعوب، وأن استمرار «الخصب» هو مادة أملهم، وأن العدل والأمن هما دعامتا الخصب، فالأملِ، فالإقامة والكسب والعمل، وأن مادة كل ذلك في «الدين»، وحفظه بالسلطان القوي الأمين، العادل المكين. وصلاح الصور بصلاح موادّها، والأمر بعكسه: فإذا فسد التدين في مستوى السلطان كسد حال الناس وعاد على الدولة وعمرانها بالخراب.

وكما أشير، لا يقف الأمر عند تعميق عملية «التشغيل» لدى إيستون،

بل إن نفس مفاهيم المدخلات والمخرجات تجد عند ابن خلدون عمقاً أبعد. بالإضافة إلى تكامل الرؤية في إضافة عمليتي التقويم والإصلاح إلى الرؤية التشخيصية والتفسيرية، فتراه يقول في مقطوعة بديعة سبق ذكرها: «... ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور، بل الظلم أعم من ذلك. وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه. فجباة الأموال بغير حقها ظلمة» إلى قوله: «فبولغ في ذمه وتكرير الوعيد فيه، عسى أن يكون الوازع فيه للقادر عليه في نفسه، وما ربك بظلام للعبيد»[٣٢].

إن العدوان على حقوق الإنسان إنما هو إيذان بخراب ينال العمران: الدولة والسلطان، والمجتمع والاقتصاد، وبينها خراب «الهيئات النفسانية» على نحو ما أوضح الفارابي من قبل «وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك». إن الظلم هو إهدار الحقوق التي أثبتها الشرع للإنسان، وأنواعه وأفراده لا تقع تحت حصر.

والفقيه الحضاري - من خلال أدوات البرهنة على قوانين الوجود السياسي - يتنبه لكليات هذه الحقوق وما يعرض للأمة برمتها من عوارض الخراب التدريجي؛ من خلال متابعته لما يجري على الكليات الخمس الضرورية بمعانيها الواسعة من تغيرات وتخريبات، وبما يلاحظه من انخرام المقاصد الضرورية بانتقاض وسائلها ومؤسساتها وأشخاصها، وبتدهور القيم التي تحوطها والتي تدفعها إلى مراميها. والفقيه بالشرع والأحكام هو الذي يفصّل فيها ويبين ما أصاب جزئياتها الدقيقة من خلل، ويتابع الحوادث التفصيلية بالتحليل والتحريم؛ حتى إذا قُدر للعمران أن يتعافى، كان ذلك بطاعة الدولة للفقيهين الناصحيْن: الحضاري والشرعي.

فأداة المقاصد الشرعية التي استثمرها الفقيه الشرعي في بيان الحقوق والواجبات السياسية المتبادلة بين الدولة والمجتمع على نحو ما فعل الجويني بوضوح، يستفيد منها الباحث العمراني في عمليات الرصد والوصف

---

(٣٢) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص٣٥١ ـ ٣٥٣.

والتوصيف والتشخيص، وعمليات التحليل والتعليل والتقويم للواقع السياسي.

لكن معضلة الإنسان والسياسة والحقوق الحائرة بينهما أن الظلم لا يقدر عليه إلا من يقدر عليه؛ أي لا يقدر على منعه أو دفعه أو رفعه إلا الذين هم أقدر على إيقاعه؛ لأنه إنما يقع من أهل القدرة والسلطان. فالأفراد إذا تظالموا رجعوا إلى ذي السلطان، فماذا إذا ظلَمَ السلطان الناسَ؟ هنا تتحرك أدوات أدب النصيحة وآلات فن التصحيح، ومهارات علاج ما في نفوس الناس راعيهم ورعيتهم؛ «فبولغ في ذمه ـ أي الظلم ـ وتكرير الوعيد فيه، عسى أن يكون الوازع فيه للقادر عليه في نفسه. وما ربك بظلام للعبيد».

وبذا تتجمع المياه من الروافد التراثية في مصب واحد، وتتجلى عند منهجية ابن خلدون، الجامعية التراثية في تناول قضية الإنسان (بجوانيّه وبرانيّه، راعياً ورعيةً) والدولة (بأصولها وهويتها وبقيمها وغائيتها وأحكامها ومرجعيتها) والواقع والمجال السياسي والاجتماع والعمران، والحركة والتعاون والصراع، بمنهجية فريدة تستحق المزيد من المطالعة والمتابعة والاستفادة في تطوير كل من مجالات العلم والعمل.

خاتمة
نتائج الدراسة

في ختام هذه المحاولة لقراءة النص التراثي قراءة منهجية من منظور حالة علم السياسة ومنهجيته البحثية المعاصرة، ومحاولة استشفاف ما يمكن أن يتضمنه تراث الفكر السياسي الإسلامي من مكنات للاقتراب من الظاهرة السياسية في واقعها المتعيّن، يقف الباحث لحصاد ثمار المحاولة، وبيان الإجابات التي خلصت إليها الدراسة عن سؤالها الرئيس وأسئلتها الفرعية التي وجهت حركتها وقراءتها. ويمكن إجمال نتائج الدراسة في المحاور الستة الآتية:

أولاً: مفهوم «الواقع السياسي» ومدلول دراسته علمياً وتراثياً

على الرغم من انطلاق معظم مداخل التراث السياسي الإسلامي من أن حقائق الأشياء ثابتة؛ بمعنى أن الواقع الخارجي (خارج الأذهان) الماثل في الأعيان له حقيقته وليس في حاجة للإدراك العقلي كي يوجد، إلا أن مفكري التراث الإسلامي أيضاً بدوا على قناعة بتباين إمكانات إدراك هذا الواقع وتصوره في العقول فضلاً عن تلقي النفوس له، ومن ثَمّ تنوعت مفهومات المداخل المنهجية الثلاثة محل الدراسة عما هو «الواقع السياسي». فقد أضفى كل مدخل على الواقع السياسي عناصر اقتضتها زاوية النظر، ومجاهر الرؤية، وغايات البحث ومنهجيته.

فالنظم والقوانين والبنى والوظائف والمهام، والشروط والمواصفات في رجال الإدارة والحكم، والعلاقات ونطاقات الاختصاص، والحقوق

والواجبات كانت ذات أولوية عالية لدى الفقيه، ولا سيما الفقيه المدرسي الذي يعنى ببيان الأحكام التفصيلية الدستورية المؤسسة للدولة والإدارية المسيرة لدولاب عملها، بينما يزيد الأصولي العناية بكليات النظم والشروط والحقوق والواجبات؛ ومن ثَم تركّز عدسته أكثر على عالم المقاصد السياسية الشرعية العليا وما يترتب عليها من مصالح حيوية للدولة والمجتمع: ماهية هذه المقاصد، ومدى إمكانها، ومدى التزام الدولة بها. ويضيف الفقيه الداعية شيئاً من الرؤية النقدية والنداءات الحركية بغية تحريك عجلات إصلاح طرفي العلاقة السياسية: الراعي والرعية.

فالرؤية النظمية الحقوقية التكليفية تشكل قاعدة تصور الفقيه الشرعي للواقع السياسي وتسمح في الوقت ذاته بتنويع عليها من أبواب: إعادة تأسيس الدولة، أو الكشف عن مقاصد الحياة السياسية (أو مرموق الخلائق بتعبير الجويني) التي ينبغي أن يشترك الأفراد والمجتمع والنظام الحاكم في طلبها، والتوعية بالقيم والمبادئ الإصلاحية التجديدية. فالظاهرة السياسية لدى الفقيه هي رأس الأمر الاجتماعي، وهي منظومة من الحقوق والواجبات الرأسية (حقوق الله تعالى على الإنسان فرداً وجماعة) والأفقية (في ما بين الناس أفراداً وهيئاتٍ)، وهي من ثَمّ مناسبة لتكليفات خاصة تتعلق بظاهرة «الجماعة/ الدولة/ الأمة». هذه الأبعاد الثلاثة (الفوقية الراعية، الحقوق والواجبات، الجماعة الدينية السياسية) هي المشترك الأساس في ما يرصد الفقيه تعيناته في الواقع السياسي، ويتحرك لتأكيد وجودها أو دفعها باتجاه أعلى فاعلية لها من منظور الشرع الإسلامي، ومن ثَمّ يتشكل واقع الحياة السياسية من عالمي الأشخاص (النظم والمؤسسات والمناصب والشاغلين لها بشروطهم ومواصفاتهم)، والأفعال (المهام والوظائف والأدوار، والاختصاصات والصلاحيات والمسؤوليات والسلطات وحدود كل هذا)؛ أي زوج: المكلف والتكليف بتعبير الفقهاء والأصوليين.

لا شك في أن الفقيه الشرعي (والقانوني الوضعي اليوم) حين يواجه الواقع السياسي تزداد عنايته بالرصد ولو المجمل والمتابعة ولو العامة، لكنه

في النهاية يبدو محتفظاً بذات الغايات والأطر المنهجية التي يقترب بها من الظاهرة السياسية، بل إن القليلين من الفقهاء اليوم من يُعمِلون أدوات المنهجية الفقهية بوضوح لتناول الواقع السياسي؛ فأكثرهم يشرحون دساتير أو قواعد قانونية معينة من القانون العام، أو يمارسون تفكراً سياسياً حرّاً يمازج معارفهم الشرعية أو القانونية.

أما الفلاسفة فإن الوجود وإن تعيّن خارج أذهانهم لكنه يتحرك وينمو ويتجلّى وتنكشف أسراره وتدرك حقائقه وأغواره داخل عالم «أفكار» الفيلسوف. فتصور الفيلسوف للواقع لا يعتمد على شرع منزَّل ولا على حسٍّ مشغّل بقدر ما يرتبط بقدرات العقل على ترتيب الأفكار والاعتقادات لإنتاج صورة كلية عن «الوجود السياسي». وقد تبين كيف أن المجال السياسي يتجرد لدى الفيلسوف في عدد من الأفكار التي تعبّر عنها مفاهيم عامة من مستويات متنوعة: مفاهيم الغاية، ومفاهيم القيمة، ومفاهيم العلاقات، ومفاهيم التفاعلات. ومثال هذا بالنسبة إلى الدولة المثلى ـ لدى فيلسوف كالفارابي ـ أنها تنهض على: غاية السعادة، وتحكمها قيمة الفضيلة التي هي في العموم (المعرفة السامية) وفي خصوص السياسة تضم إليها قيمة (العدل)، ومفهوم النظام الذي يحدّد هيكل الجماعة السياسية ويقيمها على تراتب رئاسي وخدمي، ثم مفهوم كالتعاون يتواصل على أساسه أعضاء المدينة الفاضلة.

بمنظومة أفكار مثل: السعادة والفضيلة والعدل والنظام والتعاون، يُقيم الفيلسوف التراثي تصوره عن دولةٍ يتمناها أو ينادي بها، ومن نافذتها يطل على الواقع المتحقق لا كي يرصده ويستقرئه، ولكن ليعيد تصوير نماذج وأنماط للدول دون الفاضلة وضد الفاضلة. نعم، لقد قطعت الفلسفة السياسية الحديثة أشواطاً طويلة بعيداً عن اليوتوبيا، بل عن المنهجية المنطقية التقليدية بفعل تطعيمات من الفلسفة الوضعية والمنهجية الاستقرائية، لكن يتبقى أن الفيلسوف لا يمكنه التنازل عن خاصة التجريد. لقد أدرك الفارابي الدولة ودواخلها وعلاقاتها الخارجية عبر تأمله في «إنسان الدولة» وإنسان الظاهرة السياسية، وتصور الساحة السياسية من خلال عنصرَيْ إنسانها: العقل (المعرفة والاعتقاد) والنفس (الهيئات النفسية والإرادة والنزوع)، ومن ثَم تتقولب الدولة والسياسة في قالبَي: المعارف والمطامح.

لكن فلاسفة السياسة ـ من بعده (كالغزالي وابن رشد) ـ عُنوا بإعادة تأسيس الحياة الاجتماعية والفكرية، فيما صار فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية إلى محاولاتٍ لحل معضلة الدين والسياسة في ظل أزمة الإمبراطور ـ البابا. أما العصر الحديث فقد اتجهت فيه الفلسفة السياسية من محاولة إعادة فهم ظاهرة الدولة بدءاً من العقد الاجتماعي وحتى هيغل وجمعِهِ بين مستجد التاريخية وبقايا التجريدية، كي يصلوا اليوم إلى تأمل ظواهر العلاقات والتفاعلات الجزئية بين الدولة والمجتمع والفرد، فجرَت تحوّلات كبرى على كل من المنهجية والمنطلق. ولكن لا يزال البحث عن الماهايا والظاهرة الأم في حقل الفلسفة السياسية ممتدّاً منذ الأزل.

يتحول مفهوم «الواقع السياسي» إلى أقرب مدلولاته في منظور المؤرخ العمراني المعنيّ باستخلاص قوانين الوجود السياسي وتتبع أحوال الدول ونظم الحكم والمؤسسات والممارسات السياسية والكشف عن خصائصها الوجودية الظاهرة لا ماهاياها الكامنة. فالسياسة لدى ابن خلدون ظاهرة اجتماعية بشرية تتبادل العطاء ـ على مستوى المحددات والخصائص والطبائع والأحوال ـ مع عموم ظاهرة الاجتماع الإنساني، أو العمران بدوائره الكبرى المتعلقة بالاقتصاد والاجتماع والثقافة والحضارة. وبناء عليه تتسع دائرة الرؤية وتتمدد معها عناصر المنهجية اللازمة لمقاربة الواقع السياسي في محضنه الحضاري. فالسياسي لدى ابن خلدون لا يقتصر على نظام الحكم والجهاز الإداري العام والنظم والعلاقات ووظائف الدولة، أو حتى عالم أفكارها وعالم أخلاق رجالها، حكاماً ومحكومين.

يضفي ابن خلدون على صورة «الواقع السياسي» واقعيةً حية من خلال بُعدَيْن أساسيْن سيصبحان من بعده من أهم روافع المنهجية الحديثة في العلوم السياسية: الزمن والتعليل. فبعنايته بعالم الوقائع والأحوال، ومتابعته للمتغيرات (العوارض) السياسية التي تومئ باجتماعها وتساندها إلى قانونٍ أو قاعدةٍ من قواعد العمران والملك، يصور ابن خلدون الواقع السياسي سابحاً في حركة زمنية وتاريخية ممتدة وحقيقية. ومع رغبته في تحويل الدرس التاريخي إلى درس عمراني يتوخى تعليل الظواهر والكشف عن عالم

«العوامل المفسِّرة» و«العلل الوجودية» للأحوال والحوادث، أضحى الواقع السياسي مركباً من «علة» و«معلول» أو أسباب ونتائج كلها واقعية (بما فيها القيم والأفكار الفاعلة أو القابلة للفاعلية)، لا مجرد المقدمات النظرية والنتائج المنطقية التي تحاكم إليها الفلاسفة.

والحاصل أننا بإزاء ثلاث درجات من تصور مفهوم «الواقع السياسي» يمكن أن تمثل متصلاً متدرجاً بين «الواجب» و«الواقع» نفسه؛ بحيث يتوسط «الفقيه» المسافة بين تسامي التجريد الفلسفي وتحليقه بين السماء والأرض، واشتباك الخبير العمراني مع وقائع الدول والمجتمعات والتصاقه بما يجري على ظهر الأرض: رصداً ووصفاً وتجريداً وتعليلاً وتقويماً، بينما يحرص الفقيه على أن يرى الواقع بالقدر اللازم لتحقيق الواجب فيه، فيجمع بين الفقهيْن لهذا الغرض.

وإجمالاً، يتبدّى الواقع السياسي متدرجاً بين عالم الأفكار، فعوالم النظم والمؤسسات والأشخاص (الاعتباريين والطبيعيين) وعالم العلاقات والعمليات، وحتى عالم الأحداث والتفاعلات؛ بحيث إن مجمل الرؤية التراثية ـ وبإضافة مداخلها الأخرى غير الثلاثة محل الدراسة مثل النصيحي الأخلاقي والتنظيمي التدبيري والمالي ـ توفر تصوراً رحباً لواقع سياسي متعدد الوجوه والأبعاد والمستويات.

ثانياً: المقومات المعرفية والمنهجية التراثية لإدراك الواقع السياسي

كشفت القراءة عن مقومات معرفية ومنهجية يتحدد ويتأطر بها كل مدخل من المداخل التراثية عند تناوله الظاهرة الإنسانية والاجتماعية بعامة، والسياسية منها بخاصة.

فلقد تأثر اقتراب الفقيه من ميدان السياسة بطبيعة مجاله (الفقه) نفسه وكونه مترجِماً عن التشريع الإسلامي، يدرس «الأحكام الشرعية» العملية وموضوعه هو «الحكم الشرعي»، و«فعل المكلّفين»، وما له من طبيعة مزدوجة: عملية ـ قيمية؛ وكون العمل المنهجي للفقيه هو «استنباط» الحكم الشرعي من الدليل التفصيلي. ومنهجه يعتمد على معارف وأدواتٍ يضمها

علم أصول الفقه الذي مثّل بدوره نموذجَ المنهج العلميّ لدى علماء المسلمين. وتبين كيف حظي المجال السياسي بنصيبٍ ملحوظ من اهتمام الفقيه، وأن السياسة في عرف الفقيه ليست مجرد علاقة صماء بين حاكم ومحكوم فحسب؛ حيث تمتد أصولها إلى قضية الإيمان ومقتضياتها المباشرة. وكيف تقدم «النظرية الفقهية العامة» الإطارَ الأعرض لطريقة الفقيه في التفكير، وتظهر ملامحها الأساسية في العلاقات بين: الخطاب الشرعي والواقع، والفعل الإنساني والواقع، والمكلف والواقع. وخصائص الرؤية الفقهية للواقع السياسي: خصيصة التشريعية (التقنين)، والطبيعة الدينية، مع اتساع خارطة الفقه السياسي الموروث.

وتجلى هذا لدى الفقهاء الثلاثة: فالشرع هو الحَكَم والمصدر والمنطلق لتقرير مصالح الخلق، وتثبيت قواعد الحق، وهو منطلق التفكير، ومتّكأ التقدير والتدبير، وبه تتحقق الغاية السياسية المزدوجة: تحصيل مصالح الخلق وإرساء قواعد الحق. والشرع هو شرع الله، وبيانه واقع في «مذاهب الفقهاء» التي فصّلت لولي الأمر ما له وما عليه. والسياسة بالنسبة إلى السائس حقوق (ما له) وواجبات (ما عليه)، وبيان ذلك في «الفقه». والسياسة كذلك تنفيذ للشرع وقضاء به، وأخذ للحقوق (كالأموال) وإعطاء لها. و«الواقع السياسي» جزء من الواقع الإنساني؛ «الدنيا»، وهو حال «الأمة» ويشمل «الأمور العامة» على حسب تعبيراته المتنوعة.

وإذا كان الماوردي (رحمه الله) قد التزم ما دُعي بالمنهجية الفقهية المدرسية في بيان ما أسماه هو بالأحكام السلطانية، فقد اختط إمام الحرمين الجويني خطّاً آخر صرح به بل تباهى به، يتعلق بإبراز أصول الفقه السياسي الشرعي القائم على الكليات لا التفاصيل. وإذا كان الماوردي يبرز من الواقع شواهد مجردة، فقد اتجه الجويني إلى اصطناع مناظرات حول توصيف واقع زمانه، بل صار (رحمه الله) بأصوليته إلى عمليات استشرافية أو توقعات مآلية مهمة باستخدام آلية الافتراض. لقد كانت غايته تعليم أهل السياسة كيفية التفكير في الواقع السياسي، ليس فقط على سبيل معرفة الواجب فيه، بل أيضاً معرفة الواقع السياسي نفسه، وتوقع امتداداته والحذر منها، وبين هذين جاءت

منهجية ابن تيمية أكثر عمليةً، توجه إلى الإصلاح بجوامع كلية ودون إغراق في التفاصيل.

وبهذا فقد استند الفقيه إلى النظرية الإسلامية العامة في المعرفة التي ترتبط بمصدرَي المعرفة: الوحي والوجود؛ والوجود هنا هو الحياة السياسية نفسها. واتبع المنهجية الفقهية العامة المعنيّة بالتكليف والمكلفين، مضيفاً إليها شيئاً من الخبرة أو المنهج الخاص أو الغاية العملية.

هذا بينما وقع الفيلسوف بين مصادر عديدة للتفلسف بين: الفلسفة السالفة، والدين، والعقل، والواقع، معتمداً في الجمع بين هذه المصادر آلية مهمة؛ هي آلية «الاستيعاب والتجاوز». والاستيعاب: هضم المكون الديني الإسلامي واستصحابه، والتجاوز: عدم الوقوف عنده بل العبور منه إلى مواجهة أفكار العصر وقضاياه الواقعية. أضف إلى ذلك الأمرَ الأهم؛ ألا وهو الإطار الوجودي العقدي الذي غلّف به الفارابي تصوّرَه السياسي. كما شهد المصدر التأملي العقلي لمتفلسفة السياسة استمراريةً في الحضور والفعل مما أثمر سياسة منطقية نظرية بالأساس. لقد بنى الفارابي اختياره لمصادر معرفته بناء على نظريته العامة في إدراك الوجود والواقع، كما شق طريقه إلى المجال السياسي عبر الظاهرة المنطلق: قضية «الوجود» كياناً وصفةً.

أما منهجية التفلسف السياسي في التراث الإسلامي فقد غلب عليها البرهان الاستنباطي، فاتبع الفارابي هذا المنهج في تكوين صورة الدولة الفاضلة وأشكال الدول المضادة لها، وأحالها إلى قضية منطقية تصاغ صياغة صورية؛ بحيث تثبت نتائجها بالاتفاق على مقدماتها ولو نظريّاً، ولا شك أن كل هذا يجعل الفيلسوف يحتفظ بالموضع والمسافة البعيدين عن معاينة الظاهرة السياسية في نسبيتها.

أما الفقيه العمراني فقد بدا أكثر تحرراً من قيود مجالٍ محدد أو حدود طريقة تأمل نظرية، بل لقد انطلق من انتقاد المجالات السابقة التي عنيت بالشأن السياسي: التاريخ السردي، والفلسفة السياسية، وأدب النصيحة،

وأعلن أنه لن يعمل بمقتضى أي نظر من هذا، ولا حتى بمقتضى النظر لشرعي الذي هو من أهله. تخير ابن خلدون من البداية غايته ومن ثم طريقته ومستلزماتها، محولاً قيود سابقيه إلى أدوات ووسائل يمكنه إعادة إنتاجها ضمن دائرته المستجدة واستثمارها على النحو الذي يفيد درسه. وبناءً عليه، فالمحددات المعرفية لابن خلدون من السعة بحيث يحسن وصفها **بمنظومة الإمكانيات المعرفية المتاحة**، والتي تثري مجالات صلته بالواقع. فالشرع والعقل والوجود ـ وبخاصة الواقع السياسي نفسه ـ والتاريخ والجغرافيا والأدب، وسائر العلوم والمعارف، توفر للباحث العمراني مادة ثرية عن صورة الواقع السياسي والحضاري.

ومن ناحية أخرى، فقد ألزم ابن خلدون نفسه ببعدَيْن يحددان ويميزان مجاله الجديد: الغاية والطريقة؛ فغايته اكتشاف قوانين (طبائع) العمران البشري وقواعد اللعبة السياسية المستقرة في الأمم والدول لعهده الذي عاشه. وهذه الغاية ترسم خطاه، وتقتضي نوعاً آخر من المنهجية؛ هو البرهنة من الوجود السياسي نفسه على قواعده وطبائعه. وواضحٌ مقدارُ التقارب بين هذا الاختيار الخلدوني وبين ما رامه بعض منظري المنهج البحثي الحديث في العلوم السياسية.

وإذا كانت الظاهرة السياسية قد توزعت بهذا الشكل بين المداخل الثلاثة بمحدداتها المعرفية ومنهجياتها المتنوعة، فثمة مقومات مشتركة حفظت وشائج الاتصال بينها. فالتصورات الكلية المتعلقة بالكون والإنسان والحياة، والنموذج المعرفي الواصل بين الغيب والشهادة والوحي والعقل والوجود، وغائية الإنسان ومقاصدية حياته، وخصائص الطبيعة البشرية، وطبيعية البعد القيمي في الظواهر الإنسانية والاجتماعية، واعتبار السياسة رأس الأمر الاجتماعي، ومسامية الظاهرة السياسية وانفتاحها على سائر الشأن الإنساني الجمعي... كل هذه الافتراضات الأولية ـ بالإضافة إلى الصلة الطبيعية والبدهية بين الدين والدنيا والدولة، وربط الدولة بالنبوة، والاتفاق على ثنائية الواجب والواقع ـ ربطت بين المداخل الثلاثة بمناخ فكري مشترك.

ثالثاً: تصوير المجال السياسي والواقع المحيط

على الرغم من أن أياً من نصوص المداخل الثلاثة لم يتعمد أن يرسم خارطة الواقع السياسي لزمانه وعلى سبيل التفصيل أو الشمول، فقد اتضح مما سبق كيف تملك منهجية كل مدخل قدرات على الاقتراب من الواقع السياسي، وإن كانت هذه الإمكانيات لم تستعمل غالباً إلا على سبيل المثال والاستشهاد، أو عرضاً وضمناً، أو لأغراض أخرى غير تصوير الواقع السياسي، لكنها مع ذلك أفرزت وجهاً أو أكثر من صورة هذا الواقع. وهذه ملاحظة مهمة أشرنا إليها من قبل، وهي أن المداخل التراثية الثلاثة لم تجعل من رصد الواقع وتسجيل نتائج الرصد في نصوصها مهمة بحثية أو علمية مرصودة، بقدر ما استبطنت معرفة ما ومنهجية لهذه المعرفة أو التعرف إلى الواقع السياسي ومكوناته وسياقاته، فجاءت بينات هذا الإدراك وشواهده في ما بين أسطر المكتوب.

ومن ثَم لم يلزم أن تتوفر ـ من خلال النص محل القراءة ـ مادة وافية عن الواقع السياسي المحيط بالكاتب أو المفكر؛ بحيث تكفي لرسم صورة تاريخية عنه، بما في ذلك نص مقدمة ابن خلدون، التي يمكن أن توفر صورة عن أحوال الزمان السابق عليه وحتى زمنه أو قريب منه. ومع هذا فقد تمكنت الدراسة من استخلاص عناصر أساسية لصورة واقع سياسي قدمها كل مدخل وكل نص، تتسق في كثير منها مع الظروف التاريخية التي عاش في ظلها المفكر، وتتكامل من ناحية أخرى مع الرؤية التي أراد إبرازها إن نقداً أو إصلاحاً.

فهيكل نظام الحكم والإدارة كان مشتركاً في تصوير الواقع السياسي واتفقت المداخل الثلاثة على العناية به، بما في ذلك الفيلسوف الذي اختزله في العضو الرئيس والرتب التالية له إلى أسفل المراتب. وفي هذا المقام تتسع رقعة المقارنة بين الفقيه الشرعي والفقيه العمراني الذي يقارب دارس العلوم الاجتماعية والإنسانية اليوم. فالأول توسع في رصّ المناصب والوظائف في الجهاز الحكومي، وغلفها بأحكامها وشروطها وما إليه من المسائل التشريعية. لكن الفقيه العمراني يستوعب هذا ويحرص على التدليل على هذا ويتجاوزه إلى ما يحقق غرضه في هذا

المقام. ومن ثَم نجد الفقيه العمراني يقسم المناصب أو الخطط وما يتصل بها من وظائف إلى خلافية (هي الأصل)، وسلطانية (هي الواقع الغالب)، كي يتناول الجانب الحي ذا الحركة فيهما: كيف تطورت الدولة وأنظمة حكمها عبر العهود، وكيف كان لهذه التطورات أثرها في تطور الوظائف والفلسفة الحاكمة لكل وظيفة على التفصيل الذي قدمه ابن خلدون وسبقت الإشارة إليه.

وكذلك كانت عناصر العلاقات والعمليات مستصحبة في كثير من المواضع، سواء على المستوى الداخلي وهو الأصل، أو رمزياً على المستوى الخارجي. فعلى مستوى العمليات مثلاً لوحظ أن النظام السياسي يقوم ـ وفق ما انتهى إليه الفلاسفة والفقهاء والنصحاء والعمرانيون والتنظيميون والرؤى التراثية الإسلامية كافة ـ على مفهوم أساسٍ، إن تخلف انتقضت من عرى النظام بقدره؛ ألا وهو «التعاون»؛ وأن يكون «أعضاء» هذه المنظومة متضامنين متساندين، كلٌّ في عون أخيه، من باب ﴿ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِى ۞ وَأَشْرِكْهُ فِىٓ أَمْرِى﴾ [طه: ٣١ ـ ٣٢]. وهو مفهوم وعملية تفاعلية تكتنف في طياتها سائر التفاعلات الصحية داخل الحياة السياسية السليمة، وإلا فإن النظام سيأكل بعضه بعضاً، أو يتفكك وتتهاوى أركانه. ويتجلى هذا التعاون بين الفقيه والسلطة، وبين الراعي والرعية، وبين أهل النصيحة والأمراء، وبين رجال الدولة وبعضهم بعضاً. وقد تتجلى في أمر بمعروف أو نهي عن منكر أو نصيحة أو عصبية أو شوكة أو نصرة... إلخ.

ويبدو هذا المفهوم حاكماً لسائر مشارب العقل التراثي ـ الفقهي وغير الفقهي ـ، ونظرته إلى طبيعة التفاعلات والعمليات السياسية والعامة. وفي كل موضع من مواضع هذا التراث ومداخله المختلفة تتجلّى شواهد هذه الحقيقة، وإن كانت الإشارات إلى جانب التفاعلات عند حدودها الدنيا. ولكن من المهم ما تبين من ارتباط هذه بأجندات مستقرة من القضايا الملازمة للدولة والسياسي بطبيعة الحال؛ من الحكم بالعدل ورفع الظلم ودور القضاء، قضايا المالية العامة، قضايا العلم، ولكن كلاً من الفقهاء والعمراني يمنح اهتماماً مركزياً لقضية الأمن القومي ويجعلها القضية الأولى في سلم أولويات الدولة بعد قضية الأمن العقدي (حفظ الملة على قواعدها المستقرة).

ومن ناحية أخرى تجلّى في طريقة كل مدخل لتصوير الواقع السياسي حدوده وقدراته المنهجية والمضمونية في هذا الصدد. فالمدخل الفلسفي بدا شديد الاقتصاد في الالتفات إلى جوانيات الجماعة السياسية في غير دولته الفاضلة المبتسرة بشدة. هذا فيما تبارى الفقيه الشرعي والفقيه العمراني في تناول جزئيات البنية السياسية الداخلية وبعض من صلاتها وتفاعلاتها الخارجية، لكن بينما صوّب الفقيه الشرعي باتجاه البناء والتصحيح وإعادة الأمور إلى نصابها، فقد اهتم الفقيه العمراني بالبحث والكشف عن العوامل الموضوعية التي تصنع التحولات والتكورات في هذه العناصر.

وعلى كلٍّ، فقد جاء القدر من رسم صورة الواقع السياسي وإعادة طبع صورة السياق المحيط بالكاتب معبراً من المنهجية المتاحة لهذا العمل إذا أراده الفقيه أو الفيلسوف أو العمراني، أكثر مما حاولت بين صورة واقع السياسة في هذا عصره ومصره.

رابعاً: معالم منهجية مداخل إدراك وتناول الواقع السياسي

أشرنا من قبل إلى إشكالات وفجوات تتخلّل كل مدخل من المداخل المنهجية محل الدراسة في دراستها للظاهرة السياسية وظاهرة الواقع بالأخص، ولكن يتبقى أن نميز الجوانب التي يمكن أو يحسن استفادتها لا مجرد استعادتها. ولعل أهم ما توصلت إليه هذه الدراسة الكشف عن عدد من الوجوه والأبعاد المنهجية للاقتراب من الواقع السياسي لدى كل من الفقيه والفيلسوف والمؤرخ العمراني. ونظراً إلى أنه قد تمّ تفصيلها في مواضعها فيحسن في هذا المقام إجمالها في صورة عناوين تبين سعة الإمكانات المنهجية المتاحة في هذا الصدد.

فبالنسبة إلى الفقيه الشرعي تبيّن كيف يتحرك بالفقه السياسي بين الجزئي والحضاري والموضوعي والمعياري:

فالأصل في الفقه السياسي الإسلامي الميل إلى الجزئية، لكن البُعد الأصولي أبرز كيف يمكن أن يتحرك الفقه إلى كلّيات ومقولات جامعة،

وينتقل من الواقعة إلى «الحال» و«العام»؛ أي إلى عموم الواقع السياسي.
ومن ناحية أخرى، لاحظنا ميلاً إلى توسيع دائرة «السياسي» ليتصل بالاجتماعي فالحضاري. ولم يعدِم الفقيه أن يُشير إلى اتجاهاتٍ عامة لتفاعلات داخلية وخارجية، ينبه إلى كل هذا تارة صراحةً وتارةً ضمنياً. والتفاعلات الخارجية للنظام تمتد إلى: السياسي، والاجتماعي العام، والحضاري.

ونؤكد أن من أوضح الملاحظات على هذه المستويات الثلاثة (نظام الحكم - السياسي - الاجتماعي العام) أن سلطات الحاكمين ونوابهم وممثلي نظام الحكم تخف وتتضاءل، لصالح الاحترازات والموانع كلما انتقلنا من مستوى أضيق إلى أوسع... وهذا مقام مهم لبيان معنى «السياسة» و«التدبير» و«القيام على الأمر بما يصلحه»؛ من أنه لا يقتضي أن يحل الحاكم محل المحكوم وأن يلغي فاعليته ويشلّ حركته ويقيد حريته.

١ - فقه حضاري للواقع السياسي

للحضاري معنى آخر برز في الفقه السياسي غير معنى المجالات والدوائر الجغرافية، والنطاقات المكانية الدولية والعالمية؛ ألا وهو المنظور الحضاري الكليّ المتعلق بأصول بناء الإنسان والمجتمع والسياسة وأصول الوصل والتمييز بين الواقع وبذوره ومآلاته، وبين العام منه والخاص، وبين الثابت فيه والمتغير، وبين المواتي فيه وغير المواتي، وما إلى ذلك. وفي هذا الصدد، من الواضح أن الماوردي قد استغرق في التفاصيل والجزئيات - وإن ألصق بها كليات مقاصدية وقواعد أصولية قليلة، لكن الجويني وابن تيمية يبدوان أكثر عناية بهذا الخط المرتبط بالقوانين الكلية للحياة السياسية. فالجويني قصد إلى ذلك قصداً صريحاً من أجل تربية العقل السياسي على الاجتهاد والتدبير بالشرع، أما ابن تيمية فإن مدخله النصوصي وإيمانه باحتواء الكتاب والسنة على جوامع التأسيس والتسيير السياسي؛ وقصده الإيجاز، أفرز ذلك رؤية جوامعية حاكمة.

ومن هنا تمّ التطرق إلى الأصول الحضارية للتفكير السياسي لدى الفقيه وأهمها: العقيدة: والمرجعية الحاكمة: المؤسسة والفاصلة في

الخلافات الأصلية والفرعية: وهي التي تبرر وجود هذا المدخل الفقهي للسياسة، واستخراجه للأحكام السلطانية. **ومن كليات المرجعية:** خصائص الشرعة الإسلامية التي تضمن تحقيق غايتَي السياسة: إحقاق الحق، واستصلاح شأن الخلق؛ أي حراسة الدين، وسياسة الدنيا به، أو استصلاح أمرَي المعاد والمعاش، . . . ثم إن كليات هذه المرجعية، التي تمثّل أركان العقل المسلم، ولوازم العمل الاجتهادي في السياسة وغيرها، تعظم من قيمة «الأمر العام» دون إفراط، ولا تفرط في حرمة الأمر الخاص، لكن عند التزاحم فالعام مقدّم، وعند التعارض فالعام يكنف الخاص ويستقطره.

ومن هذا دور القيم في فقه الواقع السياسي: ونقصد بها القيم الكبرى التي جعلها الفقيه مدار العمل السياسي، إن وُجِدَت صَلُحَ، وإن فُقِدَت تراجعَ وفسَدَ. فالماوردي مثلاً يعلي من شأن عدد من القيم يعتبر أن عليها معوّل الاعتدال أو الاختلال؛ ومنها: «قيمتا إصلاح الخلق، إحقاق الحق، وقيمتا العدل في القضاء والأداء، والنصفة في الأخذ والعطاء، وقيمة الالتزام بالقانون الشرعي، وقيم الاجتماع والاتحاد، والاستقرار، والانتظام، والتناسب بين الأشخاص والأعمال، والتآزر بين الرئيس والمرءوس، والرضا والاختيار الذي يجعل أداة بناء نظام الحكم والإدارة من أوله إلى آخره تعاقدياً يقوم على تولية وقبول وشروط صحة وصلاحية، ثم قيمة الكفاءة أو الكفاية باعتبارها مناط حسن الأداء وجودة العمل، . . . إلى عدد آخر كبير من ذلك». والجويني يشاركه في كثير من ذلك، لكنه يسلط الضوء على أهمية قيمتي «الكفاية العملية»، و«الاستقامة الشرعية»؛ الأمر الذي يبرزه ابن تيمية في معيارَي القوة والأمانة في عاملَي جهاز الحكم والسياسة.

وأخيراً يأتي دور **«المقاصد» في تصوير الواقع لدى الفقيه:** فالشيء الأبرز ضمن كليات المرجعية الشرعية، الذي يشترك فيه فقهاء السياسة الإسلامية على نحو ما تؤكد السطور السابقة هو ما أسماه د. سيف الدين عبد الفتاح «المدخل المقاصدي». و«المقاصد الشرعية» مبحث مهم يتصاعد الاهتمام به اليوم لدى دارسي أصول الفقه والشريعة الإسلامية.

ومن أهم مسارات التجديد: محاولات تأصيل المقاصد باعتبارها منهجاً في التفكير والتدبير في شؤون إنسانية واجتماعية، وعامة وعالمية، وعلمية وعملية، وكلية وجزئية. ومن ذلك جهودٌ لتأصيل «منظور مقاصدي» في العلوم السياسية، ومحاولات تفعيل هذا المدخل في إدراك الواقع السياسي وتصويره، وتقويمه وتطويره وتجديده.

والمقصود: أن «المقاصد» التي تمثّل إحدى أهم كليات الشريعة قد استعملها الفقيه في ترتيب رؤيته للشأن السياسي، ليس فقط للحكم والتقويم، بل أيضاً للفهم والتصوير. وقد استعمل الفقهاء المقاصد في أمرين أساسيين: **أولهما**، تبرير اختياراتهم «الأحكام الفقهية تبريراً شرعيّاً أشبه بالعقلي البدهي أو الفطري، **وثانيهما**، الإسهام في تصوير الواقع ببيان الموجود والمفقود على نحو ما أشرنا سابقاً. ولكن مما يلاحظ أن استعمال الفقهاء الثلاثة للمقاصد لم يفصلها بوصفها أداة منهجية أو مدخلاً خاصاً ناتئاً عن الأداء الفقهي، يمكّن من تصوير الواقع أو إدراكه إدراكاً متكاملاً، بقدر ما جاءت مُدرجة في الصبغة والصيغة والصياغة لربط نظام الحكم والعمليات والتفاعلات السياسية بناظم أعلى يجمعها.

ومن ثَمّ نميز بين عمل الفقيه التشريعي - كأولئك الأئمة الثلاثة - في المقاصد والمجال السياسي، وعمل الفقيه الحضاري الذي يتخذ من المقاصد منظوراً معرفيّاً ومقترباً نظريّاً، وأداة منهاجية في تصوير الظاهرة السياسية، وتحليلها وتفسير حركتها وسيرها، وتقويمها... وذلك على نحو ما قام به أستاذنا د. سيف الدين عبد الفتاح في دراسات عديدة: تأصيلاً وتفعيلاً وتشغيلاً.

كما قدّم الفقيه آليات وأدوات منهجية مهمة: فمن هذه القراءة تبين أن الفقيه يملك نوعين أساسيْن من الآليات والأدوات، ينبغي الوصل بينهما وتركيبهما بحيث يحسن الإدراك والتصوير، قبل الحكم والتوجيه. **النوع الأول**: يتصل بالآليات والأدوات الفقهية التي يكتسبها المتفقه من تعلم الفقه والتمرس به، ومنها أدوات التعامل مع الوحي نصوصاً ومواقف (نبوية)، وأدوات تتصل بتطبيق الشرع على مسائل الوقائع الفعلية أو المقدّرة، وكثير

من هذه الآليات والأدوات يمكن إعادة توجيهها لتساعد في عمليات إدراك الواقع السياسي. أما النوع **الثاني**، فيتصل بما استعمله الفقهاء من أدوات مباشرة للنظر في الواقع السياسي وتناوله بحثيّاً؛ وليس إلا المشاهدة والخبر وما يترتب عليها من استنباطات عقلية، ومن مجموع هذين النوعين، رصدت الآليات الآتية:

- آلية التأويل المنهجي لنص الوحي.
- آلية النمذجة من السيرة والقصص والتاريخ.
- آلية الرصد المباشر باستعمال أداتي المشاهدة والتلقي.
- آلية تكوين الخبرة السياسية واستعمالها.

٢ ـ المنهجية العملية للتفقه السياسي

ومن مقارنة طرائق الفقيه المدرسي والأصولي المقنّن والفقيه الإصلاحي ظهرت خطوات عامة ينبغي أن يقطعها المتفقه الشرعي في سبيل إحسان إدراكه للواقع السياسي ثم تجويد عملية تصويره له ضمن عمله الفقهي على النحو الذي عُهد في هذا التراث. وهذه الخطوات تتأرجح بين مسارين رئيسيْن، يحتمل كل منهما بدايةً معينة ومن ثَم طريقاً خاصّاً. فالفقيه متردد بين واقع وواجب؛ ومن ثَمّ يمكن أن تستهل عملية التفقه وبناء التصور السياسي من معايشته للنصوص الشرعية: الوحي والفقه فيه، وقد كان ابن تيمية نموذجاً على إمكان هذه الطريقة، حيث استهل بآية قرآنية كريمة عدّها جماع السياسة الشرعية، ومن معين فهمه لها وتدقيقه لمناهجها (الأمانة ـ العدل) راح يبحث عن واقعها، متحركاً من الواجب إلى الواقع بعينين تتكافلان لإخراج صورة واحدة مجمّعة.

وفي نهاية هذا التتبع لطريقة الفقيه في إدراك الواقع السياسي تتجلى منظومة كبيرة من النظريات والأدوات والآليات التي يمكن إجمالها في العناوين الآتية: نظرية الفاعل والفعل التي تصاغ في «البنية ـ الوظيفة»، ومنها نظرية وظائف الدولة الإسلامية، ونظرية البناء ـ التأسيس السياسي: الجامعة بين المقاصد والوسائل بالمواصفات والشروط، ونظرية المقاصد الشرعية

للنظام السياسي، ونظرية العلاقات السياسية ودوائر الوجود السياسي والحضاري، ونظرية الفعل (أو السلوك السياسي التفاعلي): العمليات والتفاعلات، ونظرية الكفاية والكفاءة السياسية ودورها في فهم الواقع السياسي وتقويمه، ونظرية الحقوق والواجبات والحريات وحدود الصلاحية والاختصاص، ونظرية «الأمانة» السياسية وأهميتها في تربية الضمير وغرس الأخلاق الحافظة للكيان، ونظرية الواقع المحقّق والواقع المقدّر، ونظرية السياق المتدرّج حول المجال السياسي، ونظرية الإدراك العملي والإدراك النظري. كما تجلت أدوات ومستويات تتعلق بالرؤية الكلية، والصياغة المجردة، والتكييف الشرعي. ولعل الأداة المفاهيمية التي كانت من أبرز ما استعملته الدراسة في قراءة النص التراثي كانت أيضاً من أهم أدوات الفقيه في الوصل بين النص والواقع.

أما الفيلسوف فقد أدرج عدداً من النظريات السياسية في رؤيته للحياة السياسية يمكن أن تقوم بوظائف التحليل والتفسير لظواهر أو مساحات من الوجود السياسي.

فالجغرافيا السياسية تشتمل على دوائر متحاضنة تجعل الدولة وحدة بناء الأمة، والأمة وسيطاً بين الدولة والعالم. ولا شك في أن هذا المنظور كان من الأهمية بمكان عبر العصور ولكن أضحى اليوم أكثر بروزاً وتأثيراً. فلم يزل العالم منقسماً إلى تكوينات كبرى جغرافية أو نوعية، وكان آخرها في القرن العشرين الميلادي انقسام العالم إلى معسكرَي الشرق الشيوعي والغرب الرأسمالي والوسط غير المنحاز أو دول الحياد الإيجابي، وعلى أثر هذا قامت التحالفات السياسية والاقتصادية والأيديولوجية والعسكرية. واليوم تتسارع خطى العالم نحو التقسيم الحضاري بين أمم الإسلام والغرب والمسيحية الشرقية وشرق آسيا.

ومن ناحية أخرى، تقوم بين هذه الدول والأمم علاقات يسود التنافس والصراع والتغالب أغلبيتها، وربما لم ينهض التعاون بينها إلا اضطراراً مما جعل السلام الدولي حلم الفلاسفة الأكبر، ولا شك في أن لهذا علاقة بالنماذج المعرفية السياسية والحكمة السائدة في الأطر الحضارية المختلفة،

الأمر الذي تعرض له الفيلسوف انطلاقاً من تأسيسه لعلم نفس الدولة. فنظم الدولة الداخلية تقوم لدى الفيلسوف على منطق عقلي ومقاصد عليا، بينما تتحكم النماذج المعرفية المتقابلة في نوعية العلاقات الدولية وأحوالها. وفي ما يأتي نذكر أهم هذه النظريات التي شيدها الفارابي من مدخله الفلسفي:

١ ـ نظرية تراتب عناصر الوجود السياسي: دوائره ومقاصده ووظائفه.

٢ ـ نظرية أنماط الدول والعلاقات بينها.

٣ ـ نمذجة علاقات الصراع والتعاون الدولي.

فالدول الواقعية دون الفاضلة المثالية تقوم على رؤى أو نماذج معرفية تتعلق بأصل العلاقة بين الإنسان والإنسان الآخر؛ ومن ثَمّ في ما بين الجماعات والدول والأمم. ومن هذا يفرع الفارابي هذا المنظور الصراعي لنظريات ثانوية أهمها نظرية التعاون القهري عن ضرورة.

وعلى الجانب الآخر تعرض الفارابي لمنظور التعاون ونظرياته أو مقولاته الممزوجة بالروح الصراعية أو المادية، التي يمكن تقريبها كثيراً من رؤى معاصرة عديدة عن الغرب في وجهته الوضعية المادية. وهذا الاجتماع هو التوجه التعاوني كالاعتماد المتبادل ويتفرع عنه فروع:

(١) نظرية الاجتماع والتعاون بالقهر والإكراه، وهو نموذج ممثّل أيما تمثيل عن منظور التبعية وعلاقات الاستتباع بين المركز والأطراف.

(٢) نظرية الاجتماع والتعاون بالمشترك سواء القومي أو غيره:

أ ـ النظرية القومية (بالجنس أو العنصر الواحد).

ب ـ القومية المتقاربة بالتصاهر بين الأمم.

ج ـ القومية التاريخية التي معتمدها المشترك التاريخي.

د ـ الاجتماع وفق العقد الاجتماعي الإرادي.

هـ ـ الاجتماع أو القومية على أساس المشترك الثقافي والمعنوي.

و ـ القومية القائمة على الوطن والإقليم المشترك.

ز ـ اجتماعات متعددة الدواعي والأسباب.

هذه القدرة التصنيفية العالية تعزى إلى الطاقة التجريدية التي يتمتع بها مدخل التفلسف السياسي، وهي بلا شك من متطلبات تطوير مناهج النظر والبحث في العلوم السياسية المعاصرة، لكن الاقتراب الشديد فيها من الواقع السياسي الإنساني بالوصف العام والتجريد في نماذج وأنماط رئيسة وفرعية، والقدرة على تمييز المتشابهات وبيان نقاط التمايز بين أشكال من الصراع ومن التعاون السياسي المحلي والدولي، تبدو شديدة التداخل والتقاطع.

وثمة آليات وأدوات وإجراءات قدمها الفيلسوف السياسي، ميزنا فيها بين آليات للاقتراب الفلسفي من الواقع السياسي أو تصويره مثل: التجريد، والتصنيف والاستنباط، والنمذجة، والنُظم المنطقي، وبين أدوات مثل: الأداة المنطقية، والقياس الصوري، والأداة اللغوية، والخيال الفلسفي، المثال الواقعي، والنموذج المستنبط، والمفاهيم. ولا شك في أن ثمة آليات وأدوات غير هذه يستعملها الفيلسوف عامة لكن في هذه العينة ما يشير إلى المقصود.

وكشفت الدراسة عن خطوات عامة يمكن أن يتبعها مثل هذا المنهج في مقاربة الواقع، ضمن المستوى التجريدي الذي يتحرك عليه وهي:

١ ـ **التمهيد**: بأن يحصل فلسفة أساسية عن الوجود والإنسان والأخلاق والمنهج المعرفي، وبالتوازي يمارس المتفلسف نوعاً من النظر العام في الحياة الإنسانية وتمييز المجال السياسي فيها بمعيار معين يمثل تعريفه الخاص للسياسة.

٢ ـ **مطالعة الفلسفات السياسية السالفة** واتخاذ موقف نقدي منها.

٣ ـ **تجريد البيانات والمعلومات عن الوجود السياسي** ـ المنظور أو المفهوم ـ وتفكيكها إلى عناصر أولية تمثل المكونات الرئيسة لكل وجود سياسي على الإطلاق.

٤ ـ **إعادة ترتيب هذه المفاهيم والأفكار بإعادة التعريف**، والقياس المنطقي واستحضار عدد من النماذج المستنبطة والمثالات الواقعية لتركيب رؤية مثالية عن الكيان السياسي أو وحدة التحليل.

٥ ـ **استنباط «الرؤية الواقعية» للسياسة وأحوالها وكياناتها** وهي الرؤية القائمة في عالم «ممكن الوقوع»، وليس الوقوع الفعلي؛ بحيث تتراءى أمام الفيلسوف الاحتمالات الممكنة للخروج عن السياسة المعيارية.

٦ ـ **تطعيم رؤيتيْه المعيارية والنظرية** وتدعمهما ببعض الظواهر الواقعية والرؤى الإصلاحية العملية؛ بحيث تتصل رؤيته السياسية بالواقع بوجهين من الاتصال: اتصال اعتبار الواقع والارتباط به بدرجة ما تتفاوت بحسب الأغراض النهائية للفيلسوف، واتصال إصلاح يحاول فيه الفيلسوف تلمس المعراج من الواقع السياسي المعتل إلى المعيار السياسي الأمثل.

أما ابن خلدون ومنهجه العمراني ومدرسته فقد أبرز عدداً من نظريات التصور والتصوير للواقع السياسي وكذلك عدداً من الآليات والعمليات المنهجية؛ أهمها: التجريد والقياس والتعليل والتقنين.

وأبرز ابن خلدون دعامتين منهجيتين كبريين: **الأولى** تتعلق بالمطالعة وتنويع المظانّ البحثية للتعرف إلى الواقع السياسي. أما الدعامة **الثانية** فتتمثل في الطريقة البرهانية المتعلقة بإثبات تعميمات مستقرأة من الوجود السياسي والظاهرة العمرانية العامة، وبلبنة من كل مشرب أو مدخل معرفي يشيد العمراني عقلية ومنهجية شديدة التركيب والمتانة من ناحية، وقادرة على إنجاز مهمة البحث العلمي في ظاهرة الاجتماع الإنساني والعمران البشري والتطور السياسي بفاعلية.

وأخيراً: كيف يمكن الاستفادة من تجربة هذا التراث الفكري في تطوير الفكر المعاصر المتعلق بعلم السياسة ومناهجه؟

وواضح أن هذا السؤال لم يعد يقال بـ«هل»؟ على النحو الذي كان ماثلاً قبل إتمام هذه الدراسة. فبين يدي هذه الدراسة عدد من مستويات الاستفادة الممكنة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: نظرية المعرفة

المحيطة بالمجال السياسي والمهيمنة عليه، ونظرية المنهج القائمة على التعددية والتنوع، ثم عدد من العناصر المنهجية المتمثلة في: نظرات وآليات وأدوات واقترابات، الأمر الذي يكشف عن مكنات مهمة في الفكر السياسي الإسلامي القديم ـ فضلاً عما استجد عليه في الزمن الراهن ـ ولكن جهداً كثيراً لا يزال ينتظر الإجابة المجزئة والشافية عن هذا السؤال. فكل ما استطاعت هذه الدراسة أن تثبته:

ـ أن جعل السياسة مسألة واقع يوصف بـ«الواقع السياسي» لم تكن لتستحق من التنظير الحديث كل هذا الانغلاق بإزاء الخبرات التراثية ـ والإسلامية منها على وجه الخصوص. فما رسمته الفلسفة الوضعية باعتبارها فلسفة العلوم التي حازت قبولاً واسعاً في الغرب ثم طبقت على العالمين، ما رسمته من خطة استبعادية للعقلين الديني والفلسفي، وقصرها المعرفة العلمية على ما هو محسوس فقط باسم «الواقع»، أثبت ابن خلدون أنه غير لازم بل غير مفيد. فقد ثبت من الدراسة كم الفوائد العلمية والعملية التي يجنيها الباحث من المعرفة الفقهية (القانونية) والمعرفة السياسية العقلية (التأملية الفلسفية)، كما برهن الجهد الخلدوني على إمكان الجمع ـ إن لم يكن وجوبه ـ بين الفقهي والفلسفي والتاريخي والواقعي لإحسان القراءة للواقع السياسي واستشراف مآلاته واحتمالات تطوره.

ـ أن الواقع السياسي ليس هو فقط الظواهر المادية والعوارض الظاهرة والطارئة، بل إن مفهوم الواقع السياسي تحتشد فيه عوالم معنوية لا حصر لها من الأفكار والرؤى والتصورات والأيديولوجيات والمذاهب والمعتقدات والقيم والغايات والمقاصد والقوانين والحقائق المعنوية والظنون والأوهام والأساطير والثقافات والذاكرة التاريخية والمنازع والميول والرغبات والشهوات والمخاوف والاختيارات والتفضيلات... هذه العناصر التي تمثل حقيقة الإنسان والعمران وتبطن حركة الواقع السياسي في الداخل والخارج، ومن ثَم فلا تكفي الوسائل والأدوات المعدة لدراسة الظاهرات، وينبغي الاعتراف بأهمية آليات التجريد وتكوين الرؤى والتصورات، وآليات التحليل المعرفي، والتحليل المنهجي، والتحليل النفسي، والتحليل الثقافي والحضاري، ومداخل دراسية مثل مدخل القيم، ومدخل السنن، ومدخل

المقاصد... والأمور التي تقوم عليها دراسات صاعدة في الدائرة العربية، ويمكن إذا أنعمنا النظر أن تمثل سابقة وريادة علمية ومنهجية على مستويات التنظير لحقول العلوم السياسية بعامة.

ـ أن ثمة حاجة ماسة إلى إعادة النظر في الأعمدة النظرية الرئيسة التي ينهض عليها علم السياسة اليوم ولا سيما في الدائرة العربية والإسلامية، اتصالاً بحالة مراجعة العلم السارية في الغرب على قدم وساق. فالخبرة الفكرية التراثية اتسقت في سعة أفق المفهوم المركزي (السياسة) لديها؛ بحيث لم يجد المفهوم غضاضة في أن يتنقل بين أيدي الفقهاء والنصحاء والفلاسفة والمؤرخين، محتفظاً بحمولة دلالية مشتركة تتصل بثوابت الرؤية الحضارية لدى المسلمين، وتتقبل تنويعات المداخل المعرفية والعملية المتعددة. فللفقيه أن يضيف على السياسي البعد التكليفي الذي يجعل منها محلاً للتوجيه الشرعي والقانوني، ونموذجاً للانضباط يستقطر وراءه المجتمع والمجال العام في مسيرة الاستقامة والالتزام. وللفيلسوف أن يتسامى بالسياسي في مدارج الفضيلة متشوفاً إلى تحقيق السعادة السياسية والإنسانية واستهداف بناء مجتمع سعيد حقاً موصول بخالقه، مدرك لذاته، متسالم مع عالمه. وكذا للمؤرخ العمراني أن يتجول في السياسي وسياقاته المتداخلة كي يستشف ما يغلب على أهل السياسة المعاصرة من طبائع وميول وأحوال، وأن يتلمس حسن الوصف لما يعرض للدولة وأهلها من مستجدات ودلالاتها.

ـ وليس مفهوم السياسي وحده الذي يحتاج إلى المراجعة، فالدولة والسلطة والنظام السياسي ونظم الحكم والمؤسسات السياسية والإدارية وعلاقات السلطة ـ المسؤولية، وعلاقات الدولة ـ المجتمع، وعلاقات الدولة ـ العالم، أضحت في حاجة ماسة إلى إعادة النظر فيها وتناولها بالنقد والتقويم. وقد أثبتت المناهج المرشحة للقيام بهذه المهمة أنها تنبت في صحراء تنظيرية قاحلة، على الأقل بالنسبة إلى عالمنا العربي والإسلامي. ولذا فإن التراث السياسي الإسلامي يمثل كنزاً مهماً في تعزيز عمليات التطوير السياسي التي تنطلق من تجديد الوعي بالظاهرة السياسية ومكوناتها الكبرى.

ـ أثبتت الدراسة كذلك أن للمدخل المعرفي غير السياسي الذي ينطلق منه الباحث أثره في تكييف الظاهرة محل البحث من ناحية، وتوجيه منهجَي النظر والتناول لها وجهة معينة؛ ومن ثَم تمسّ الحاجة إلى فقه «المداخل المنهجية»: قدراتها وحدودها، وما يمكن أن يضيفه كل مدخل إلى غايات البحث السياسي؛ الأمر الذي يتيح الترجيح والاختيار بما يحقق ما يسميه أستاذنا د. سيف الدين عبد الفتاح شرط اللياقة المنهجية في البحث السياسي. ويشير هذا الأمر إلى إمكانيات التكامل والتكافل المنهجي بين مقتربات ومداخل تراثية وأخرى معاصرة، وفي ما بين مناهج نابعة من خبرات حضارية وثقافية وأكاديميات ومذاهب فكرية متنوعة، في صورة حوار المنهجيات وتعارفها وتعايشها، بدلاً مما فرض لفترة غير قصيرة من أفكار تنافي المناهج والرؤى الأحادية التي أصبحت دوائر غربية عديدة تنتقدها وتبحث عن مسار لتجاوزها.

ـ إن الوعي على الخلاصات المنهجية التي انتهى إليها كل مدخل من المداخل الثلاثة جدير بأن يفتح المجال أمام المعاصرين من دارسي الفقه والفلسفة والتاريخ أن يطوروا توجهاته نحو السياسة: علماً وواقعاً، وأن يستعيدوا طاقاتهم المنهجية التي كشف عنها الفارابي والماوردي والجويني وابن تيمية وابن خلدون والمقريزي وابن الأزرق. فهؤلاء النفر ـ على الرغم من تخصصاتهم المتنوعة واهتماماتهم المتباينة ـ اجتمعوا على طاولة الدرس السياسي، فقدموا إليه بحقائبهم التخصصية وخرجوا منه بتطوير لآليات النظر والتناول وأداوتهما وإجاءات التفقه السياسي التي أشير إليها. ومن ثَم أثمرت هذه التجارب استفادات متبادلة بين المجال السياسي والحقول المعرفية الأخرى: فهؤلاء اكتسبوا فقهاً ومعرفة بالواقع السياسي أعمق وأكثر تنظيماً، والمجال السياسي بدوره حظي منهم بمزيد تعميق لصورته وتصويره.

لقد حاولت هذه الدراسة أن تكشف عن بعض الملامح المنهجية لنظر مداخل التراث السياسي الإسلامي إلى الظاهرة السياسية في واقعها، وطرائق التناول العلمي لها، ولا شك في أنها قصّرت في كثير من جهات هذا الدرس ومستلزماته، خاصة جانب المقارنة بين النصوص وأصحابها

والواقع المعيش فعلاً، لكن التركيز على قراءة «المدخل الدراسي» نفسه وتحليل عصارة «الفكر» السياسي ذاته أكثر من تحليل «المفكر» في سياقه الواقعي تطلب مزيد عناية بمحددات كل مدخل معرفي ومقوماته وسماته، ومحاولة الكشف عن إمكانياته المنهجية ولو لم تفعل بكامل طاقتها البحثية في النص محلّ الدراسة، بالإضافة إلى الحرص على إبراز شواهد الاستنباطات وأدلة ما فهمه الباحث من قراءة النصوص... كل هذا اتجه بالدراسة وجهة نصية أكثر، الأمر الذي يفتح المجال أمام دراسات أخرى تعنى بمقارنة الواقع السياسي المتعيّن حول المفكر بالنص، والكشف عن مدى انعكاس صورة هذا الواقع في النصوص ومن ورائها عالم الأفكار والتصورات.

والله الموفق إلى سواء السبيل.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

إبراهيم، غسان وعلي شاش. **بنية الدولة الشرقية: مساهمة في دراسة وتحليل الاستبدادية والمركزية: الدولة العباسية نموذجاً**. دمشق: دار الجندي، ١٩٩٣.

ابن أبي الربيع، شهاب الدين أحمد بن محمد. **سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع**. تحقيق وتعليق وترجمة حامد ربيع. القاهرة: مطابع دار الشعب، ١٩٨٠.

ابن الأزرق، أبو عبد الله شمس الدين. **بدائع السلك في طبائع الملك**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس تقي الدين أحمد. **الجوامع في السياسة الإلهية والآيات النبوية**. مومباي، الهند: طبع بمطبعة نخبة الأخيار، ١٣٠٦هـ/ ١٨٨٩م.

ـــــــــــ. **الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية**. تحقيق إبراهيم رمضان. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢.

ـــــــــــ. **الرسالة القبرصية: خطاب من شيخ الإسلام ابن تيمية إلى سراجواس ملك قبرص**. عني بها وعلّق عليها علاء دمج. ط ٣. بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

ـــــــــــ. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. تحقيق لجنة إحياء التراث العربي. بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

ـــــــــ. **نقض المنطق**. تحقيق محمد بن عبد الرازق حمزة وسليمان بن عبد الله الصنيع؛ تصحيح محمد حامد الفقي. القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، ١٩٥١.

ابن جماعة، أبو عبد الله بدر الدين. **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**. تقديم عبد الله بن زيد آل محمود؛ تحقيق ودراسة وتعليق فؤاد عبد المنعم أحمد. الدوحة: دار الثقافة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. تحقيق حامد أحمد الطاهر. القاهرة: دار الفجر للتراث، ٢٠٠٤.

ـــــــــ. ـــــــــ. مهّد لها ونشر الفصول والفقرات الناقصة من طبعاتها وضبط كلماتها وشرحها وعلّق عليها وعمل فهارسها علي عبد الواحد وافي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦.

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، [د. ت.].

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد. **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**. نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.

ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا. **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**. عني بنشره محمود توفيق الكتبي. القاهرة: المطبعة الرحمانية، [د. ت.]

ابن قدامة المقدسي عبد الله بن أحمد بن محمد. **المغني، ويليه الشرح الكبير**. بعناية جماعة من العلماء. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. تحقيق وتعليق عصام الدين سيد الصبابطي. القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م. ٤ ج.

ـــــــــ. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**. مع بعض تعليقات محمد صالح بن عثيمين؛ تنقيح وتصحيح عرفان بن سليم العشا حسونة الدمشقي. بيروت: دار الفكر، ١٤٢٥ ـ ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل. **البداية والنهاية**.

ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب. **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، أنفس ما قاله فلاسفة العالم في الأخلاق**. حققه وشرح غريبه ابن الخطيب. القاهرة: المطبعة المصرية ومكتبتها، [د. ت.].

أبو فارس، محمد عبد القادر. **القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣.

أبو الفضل، منى. **الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين. **الأحكام السلطانية**. صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

أرسطوطاليس. **الكون والفساد**. ترجمه عن الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمي سانتهلير؛ ترجمه إلى العربية أحمد لطفي السيد؛ تقديم مصطفى لبيب عبد الغني. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٧.

إسماعيل، فاطمة. **منهج البحث عند الكندي**. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

إسماعيل، محمود. **فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.

ــــــــ. **نهاية أسطورة: نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا**. القاهرة: دار قباء للطبعة والنشر، ٢٠٠٠.

الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم. **نهاية السول شرح منهاج الأصول**. تحقيق شعبان محمد إسماعيل. بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م. ٤ ج. ج ١: **المقدمات**.

الأشقر، عمر سليمان. **تاريخ الفقه الإسلامي**. ط ٣. عمّان: دار النفائس، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني في الإسلام**. ترجمة عباس محمود؛ راجع مقدمته والفصل الأول منه عبد العزيز المراغي؛ راجع بقية الكتاب الدكتور مهدي علام. ط ٢. القاهرة: دار الهداية للنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

الأمة في قرن. ط ٤. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية؛ مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

الكتاب الثاني: خبرة العقل المسلم: خبرات وتطورات وحوارات.

الكتاب السادس: تداعي التحديات والاستجابات والانتفاض نحو المستقبل

إمزيان، محمد محمد. **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية.** هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢.

الأهواني، أحمد فؤاد. **الفلسفة الإسلامية.** القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥.

بالمر، ف. ر. **علم الدلالة: إطار جديد.** ترجمة صبري إبراهيم السيد. الدوحة: دار قطري بن الفجاءة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

بدوي، أحمد زكي. **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية.** بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٦.

بدوي، عبد الرحمن. **مناهج البحث العلمي.** ط ٣. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧.

برنيري، ماريا لويزا. **المدينة الفاضلة عبر التاريخ.** ترجمة عطيات أبو السعود؛ مراجعة عبد الغفار مكاوي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧. (عالم المعرفة؛ ٢٢٥)

البشري، طارق. **ماهية المعاصرة (في المسألة الإسلامية المعاصرة).** ط ٢. القاهرة: دار الشروق، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

ــــــــ. **منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي.** ط ٢. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧.

البغدادي، أحمد مبارك. **الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي.** الكويت: دار الحداثة، ١٩٨٤.

بن نبي، مالك. **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي.** ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦.

بوبر، كارل. **بحثاً عن عالم أفضل.** ترجمة أحمد مستجير. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١.

بوسينو، جيوفاني. **نقد المعرفة في علم الاجتماع.** ترجمة محمد عرب صاصيلا. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

بييركوت، جان وجان بيير مونييه. **عناصر من أجل علم اجتماع سياسي.** ترجمة أنطون حمصي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٤.

تيماشيف، نيقولا. **نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها**. ترجمة محمود عودة [وآخرون]. ط ٩. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧.

الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. ط ٥. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤.

ــــــــ. **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**. ط ٧. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١.

الجرجاني، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**. قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠.

جغلول، عبد القادر. **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون**. ط ٤. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٧.

جمعة، علي. **الحكم الشرعي عند الأصوليين**. القاهرة: دار السلام، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

ــــــــ. **الطريق إلى التراث الإسلامي: مقدمات معرفية ومداخل منهجية**. ط ٣. القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٧.

ــــــــ. **علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

ــــــــ. **المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

جهامي، جيرار. **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب**. بيروت: مكتبة لبنان ـ ناشرون، ١٩٩٨.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (إمام الحرمين). **الغياثي أو غياث الأمم في التياث الظلم**. تحقيق ودراسة وفهارس عبد العظيم الديب. ط ٢. القاهرة: المؤلف، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

جيرو، بيير. **علم الدلالة**. ترجمة منذر عياشي. دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٨٨.

جينو، رينيه (العارف بالله عبد الواحد يحيى). **مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية (والهندوسية بوجه خاص)**. ترجمة عمر الفاروق عمر؛ مراجعة وتقديم سعد الموجي. القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٣.

حجازي، أحمد مجدي. **أزمة الواقع وتطور الفكر الاجتماعي: رؤية في علم اجتماع المعرفة**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٦.

ـــــــــــــ. **علم اجتماع الأزمة: تحليل نقدي للنظرية الاجتماعية في مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة**. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.
حلمي، مصطفى. **مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب**. القاهرة: مكتبة الزهراء، ١٩٨٤.
خاتمي، محمد. **الدين والفكر في فخ الاستبداد**. تعريب واختصار وتعليق ثريا محمد علي وعلاء عبد العزيز السباعي. القاهرة: مكتبة الشروق، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.
خضر، عبد العليم عبد الرحمن. **المسلمون وكتابة التاريخ: دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ**. ط ٢. الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
خلاف، عبد الوهاب. **السياسة الشرعية في الشئون الدستورية الخارجية والمالية**. الكويت: دار القلم، ١٩٨٨.
ـــــــــــــ. **علم أصول الفقه**. القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٣.
ـــــــــــــ. **علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
الخولي، يمنى طريف. **فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق المستقبلية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩.
الخياط، إدوارد. **ما وراء الواقع: مقالات في الظاهرة اللاواقعية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٧. (سلسلة كتابات نقدية؛ ٨٦)
داوود، محمد سليمان وفؤاد عبد المنعم. **الإمام أبو الحسن الماوردي من أعلام الإسلام**. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٨.
دوفرجيه، موريس. **علم اجتماع السياسة**. ترجمة سليم حداد. بيروت: المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
دي بور، ت. ج. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**. نقله إلى العربية وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة. ط ٥. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [د. ت.].
دي كرسبني، أنطوني وكينيث مينوج. **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨.
ديكارت، رينيه. **عن المنهج العلمي، أو مقال عن المنهج**. تقديم عثمان أمين؛ ترجمة محمود الخضيري. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠.

الراغب الأصفهاني، أبو الحسين القاسم بن محمد بن المفضّل. **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين: الإنسان وجوداً وقيمة وغاية**. تقديم وتحقيق عبد المجيد النجار. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

رايلي، كافين. **الغرب والعالم: تاريخ الحضارات من خلال موضوعات**. ترجمة عبد الوهاب المسيري وهدى عبد السميع حجازي؛ مراجعة فؤاد زكريا. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م. (عالم المعرفة؛ ٩٠)

ربيع، حامد. **مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي**. تحرير وتعليق سيف الدين عبد الفتاح. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

ج ١: **التراث السياسي الإسلامي: التعريفات، المصادر، المناهج**.

ــــــــ. **نظرية التطور السياسي**. القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٢.

ــــــــ. **نظرية الأمن القومي العربي والتطور المعاصر للتعامل الدولي في منطقة الشرق الأوسط**. القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨٤.

رسلان، صلاح [وآخرون]. **ابن خلدون في دراسات عصرية**. تقديم مصطفى لبيب عبد الغني؛ تصدير محمد صابر عرب. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٧.

رسلان، صلاح الدين بسيوني. **الفكر السياسي عند الماوردي**. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣.

روسو، جان جاك. **العقد الاجتماعي**. ترجمة عبد الكريم أحمد؛ مراجعة توفيق إسكندر. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠.

زايد، سعيد. **الفارابي ٢٥٩ ـ ٣٣٩هـ**. ط ٣. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

زيدان، عبد الكريم. **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠٠٦.

الساعدي، حميد خلف علي. **أثر الفارابي في فلسفة ابن خلدون: دراسة تحليلية مقارنة للأصول والمؤثرات الفلسفية الفارابية في الفكر الخلدوني**. بيروت: دار الهادي، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن. **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**. دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت. القاهرة: مكتبة ابن سينا، ١٩٨٩.

سفتيلانا، باتسييفا. **العمران البشري في مقدمة ابن خلدون**. ترجمة وتحقيق رضوان إبراهيم. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦. (سلسلة المكتبة العربية)

سعد، فاروق. **مع الفارابي والمدن الفاضلة**. القاهرة: دار الشروق، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

سعيد، علي أحمد [أدونيس]. **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب**. ط ٣. بيروت: دار العودة، ١٩٨٠.

ج ١: **الأصول**.

السنهوري، عبد الرزاق أحمد. **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**. ترجمة «نظرية الخلافة الجديدة» نادية عبد الرزاق السنهوري؛ مراجعة وتعليقات وتقديم توفيق الشاوي. ط ٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣.

السيد عبد العاطي عبد العاطي [وآخرون]. **تاريخ الفكر الاجتماعي**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٧.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**. شرح التعليقات عبد الله دراز؛ خرّج أحاديثه أحمد السيد سيد أحمد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦.

شرف، محمد جلال وعلي عبد المعطي محمد. **الفكر السياسي في الإسلام: شخصيات ومذاهب**. الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، ١٩٧٨.

شعبان، جمال [وآخرون]. **فكر ابن خلدون: الحداثة والحضارة والهيمنة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٥٤)

شلبي، محمد مصطفى. **الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية**. بيروت: الدار الجامعية، ١٩٨٢.

الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار. **مذكرة في أصول الفقه**. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم بالمدينة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد. **الملل والنحل**. أشرف على تعديل هذه الطبعة وقدّم لها صدقي جميل العطار. بيروت: دار الفكر، ١٤٢٥ ـ ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

شوقي، أحمد. **إلا العلم يا مولاي: الثقافة العلمية بعيون بيولوجية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤.

صعب، حسن. **المفهوم الحديث لرجل الدولة**. بيروت: منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر، ١٩٥٩.

الصغير، عبد المجيد. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**. بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

صقر، مصطفى سيد أحمد. **نظرية الدولة عند الفارابي: دراسة تحليلية تأصيلية لفلسفة الفارابي السياسية**. المنصورة: مكتبة الجلاء الجديدة، ١٩٨٩.

صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.

الطرسوسي، نجم الدين إبراهيم بن علي. **تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك**. تحقيق ودراسة رضوان السيد. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد الفهري. **سراج الملوك**. حققه وضبطه وعلق عليه ووضع فهارسه محمد فتحي أبو بكر؛ تقديم شوقي ضيف. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

الطيب، محمد عبد الظاهر. **الموضوعية والذاتية في علم النفس**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠.

عاتي، إبراهيم. **الإنسان في الفلسفة الإسلامية: نموذج الفارابي**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.

عارف، نصر. **في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل**. تقديم منى أبو الفضل. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

———. **نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية: «مقاربة إبستمولوجية»**. هيرندن، فيرجينيا: جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

عبد الرحمن، طه. **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**. ط ٢. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.

عبد الفتاح، سيف الدين. **إشكالية العلاقة مع السلطة: قراءة في نصوص تراثية ومنهاجية مقترحة**. القاهرة: جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد، ١٩٩٧. (سلسلة بحوث سياسية؛ ١٤٤)

ـــــــــ. **الزحف غير المقدس: تأميم الدولة للدين؛ قراءة في دفاتر المواطنة المصرية**. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

ـــــــــ. **النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر**. عمّان: المركز العلمي للدراسات السياسية، ٢٠٠٢.

عبد القادر، علي حسن. **نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي**. ط ٢. القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٥٦.

العروي، عبد الله [وآخرون]. **المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية**. ط ٢. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٩٣.

عطوة، عبد العال أحمد. **المدخل إلى السياسة الشرعية**. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٩٣.

عطية، جمال الدين. **التنظير الفقهي**. الدوحة: مطبعة المدينة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

ـــــــــ. **الواقع والمثال في الفكر الإسلامي المعاصر**. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١.

العقد الاجتماعي: لوك، هيوم، روسو. تقديم سير إرنست باركر؛ ترجمة عبد الكريم أحمد؛ مراجعة توفيق إسكندر. القاهرة: دار سعد مصر، [د. ت.].

العلام، عز الدين. **السلطة والسياسة في الأدب السلطاني**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩١.

العلواني، طه جابر. **أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة**. القاهرة: دار السلام؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

ـــــــــ. **ابن تيمية وإسلامية المعرفة**. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

ـــــــــ. **أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة**. ط ٢. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

ـــــــــ. **الأزمة الفكرية ومناهج التغيير**. بيروت: دار الهادي، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

عودة، عبد القادر. **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**. الإسكندرية: دار نشر الثقافة، ١٩٦٨.

ـــــــــ. **المال والحكم في الإسلام**. ط ٥. جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤.

عويس، عبد الحليم. **التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون**. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م. (كتاب الأمة؛ ٥٠)

غانم، سيد عبد المطلب. **الإدارة العامة: فحص للحقل**. القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٨٨. (سلسلة بحوث سياسية؛ ١٣)

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **الحلال والحرام**. بتخريج الحافظ العراقي. بيروت: دار الجيل؛ القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

ـــــــــ. **ميزان العمل**. حققه وقدّم له سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤.

غوشيه، مارسيل. **الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة**. ترجمة وتقديم شفيق محسن؛ مراجعة بسام بركة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧. (علوم إنسانية واجتماعية)

غيلنر، إرنست. **مجتمع مسلم**. ترجمة أبو بكر أحمد باقادر؛ مراجعة رضوان السيد. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٤.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **آراء أهل المدينة الفاضلة**. قدّم له وعلّق عليه ألبير نصري نادر. ط ٢. بيروت: دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٨.

ـــــــــ. **التعليقات**. حيدر آباد الدكن، الهند: [دائرة المعارف العثمانية]، ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٨م.

ـــــــــ. **السياسة المدنية**.

ـــــــــ. **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**. تحقيق وتقديم محسن مهدي. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠.

ـــــــــ. **كتاب الملة ونصوص أخرى**. تحقيق وتقديم وتعليق محسن مهدي. ط ٢. بيروت: دار المشرق، ١٩٩١.

فضل، صلاح. **منهج الواقعية في الإبداع الأدبي**. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠.
الفهداوي، خالد. **الفقه السياسي الإسلامي**. ط ٢. دمشق: دار الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، ٢٠٠٥.
ــــــــ. **الفقه السياسي للوثائق النبوية: المعاهدات ـ الأحلاف ـ الدبلوماسية**. عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع، ١٩٩٨.
فوكوياما، فرانسيس. **بناء الدولة: النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين**. نقله إلى العربية مجاب الإمام. الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٧.
قاسم، محيي الدين محمد. **السياسة الشرعية في ضوء جوهر مفهوم السياسة في العصر الحديث**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
القاضي، عبد الله محمد. **السياسة الشرعية كمصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق: دراسة تأصيلية للوحدة الجامعة**. إشراف محمد أنيس. القاهرة: كلية الشريعة جامعة الأزهر، ١٩٧٩.
القرضاوي، يوسف. **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٨.
ــــــــ. **من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها، معالمها، طبيعتها، موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين**. ط ٣. القاهرة: دار الشروق، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
قنصوة، صلاح. **فلسفة العلم**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢.
كارناب، رودولف. **مدخل إلى فلسفة العلوم: الأسس الفلسفية للفيزياء**. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٠.
كانط، إيمانويل. **مشروع للسلام الدائم**. ترجمة وتقديم عثمان أمين؛ إعداد وتحرير سمير سرحان ومحمد عناني. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠.
كلافال، بول. **المكان والسلطة**. ترجمة عبد الأمير إبراهيم شمس الدين. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق. **رسائل الكندي الفلسفية**. تحقيق وتقديم محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٨.

كوثراني، وجيه. **الفقيه والسلطان: دراسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية ـ القاجارية**. [د. م.]: المركز الدولي العربي، ١٩٩٠.

لابيكا، جورج. **السياسة والدين عند ابن خلدون**. تعريب موسى وهبي وشوقي دويهي. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠.

لاوس، غراهام. **السياسة والطبيعة البشرية**. القاهرة: مطابع شركة الإعلانات الشرقية، [د. ت.]. (سلسلة اخترنا لك؛ ٧٧)

لويد، دينيس. **فكرة القانون**. تعريب سليم الصويص؛ مراجعة سليم بسيسو. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨١. (عالم المعرفة؛ ٤٧)

لويس، برنارد. **لغة السياسة في الإسلام**. ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا. ليماسول، قبرص: دار قرطبة، ١٩٩٣.

ليلة، علي. **البنائية الوظيفية في علم الاجتماع «الرواد»**. ط ٢. الإسكندرية: المكتبة المصرية، ٢٠٠٣.

ماشيري، بيار. **كونت: الفلسفة والعلوم**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. حققه سمير مصطفى رباب. بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

ــــــــ. **أدب الدنيا والدين**. حققه وعلق عليه مصطفى عبد القادر عطا. ط ٣. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

ــــــــ. **التحفة الملوكية في الآداب السياسية**. تقديم فؤاد عبد المنعم. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٣.

ــــــــ. **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك**. تحقيق محيي هلال السرحان وحسن الساعاتي. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١.

مجاهد، حورية توفيق. **الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦.

محفوظ، مهدي. **اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

محمد، علي عبد المعطي والسيد نفادي. **المنطق وفلسفة العلم**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨.

مدكور، إبراهيم. **في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق**. ط ٣ منقحة. القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٧٦.

مرحبا، محمد عبد الرحمن. **المسألة الفلسفية**. ط ٣. بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، ١٩٨٨.

مروة، حسين. **دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي**. ط ٣. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٧.

المسيري، عبد الوهاب. **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

ــــــــ. **دفاعاً عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦.

ــــــــ. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**. ط ٢. القاهرة: دار الشروق، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

ــــــــ. **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته**. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

ــــــــ (محرر). **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**. ط ٣. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م. ٧ ج.

ج ١: **المقدمة: فقه التحيز**.

مصطفى، نادية محمود. **المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

مصطفى، نيفين عبد الخالق. **المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي**. القاهرة: مكتبة الملك فيصل الإسلامية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي. **إغاثة الأمة بكشف الغمة: تاريخ المجاعات في مصر**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩.

مناع، هيثم. **الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان**. القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٩.

منجود، مصطفى محمود. **الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦. (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ٢٦)

المنوفي، كمال. **أصول النظم السياسية المقارنة**. الكويت: شركة الربيعان، ١٩٨٧.

منير، وليد. **النص القرآني من الجملة إلى العالم**. تقديم طه جابر العلواني. ط ٢. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٣. (سلسلة المنهجية الإسلامية؛ ١٤)

موسوعة الفقه. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، [د. ت.].

المؤمن، علي. **الفقه والسياسة: تطور الفقه السياسي الإسلامي حتى ظهور النظريات الحديثة**. بيروت: دار الهادي، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

ميرل، مارسيل. **سوسيولوجيا العلاقات الدولية**. ترجمة حسن نافعة. القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٦.

الناصري، محمد باقر. **من معالم الفكر السياسي في الإسلام**. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٨.

النجار، عبد المجيد. **دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين**. ط ٦. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م. (سلسلة أبحاث علمية؛ ٦)

النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطوطاليسي**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢.

نصار، ناصيف. **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي**. ط ٥. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣.

النعيم، رائف محمد عبد العزيز. **الفكر السياسي عند الإمام الجويني (دراسة فقهية تحليلية مقارنة)**. بيروت: دار الكتب العلمية للنشر، ٢٠٠٩.

النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف. **شرح صحيح مسلم بشرح النووي**. القاهرة: دار الريان، ١٩٨٧.

هلال، علي الدين ومحمود إسماعيل محمد (محرران). **اتجاهات حديثة في علم السياسة**. القاهرة، المجلس الأعلى للجامعات، ١٩٩٩.

هنداوي، حسين. **التاريخ والدولة بين ابن خلدون وهيجل**. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦.

هويدي، يحيى. **مقدمة في الفلسفة العامة**. ط ٩ مزيدة ومنقحة. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٩.

وات، مونتغمري. **الفكر السياسي الإسلامي: المفاهيم الأساسية**. ترجمة صبحي حديدي. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١.

وافي، علي عبد الواحد. **المدينة الفاضلة للفارابي**. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، [د. ت.].

الوردي، علي. **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**. ط ٢. لندن: دار كوفان، ١٩٩٤.

الوكيلي، محمد. **فقه الأولويات: دراسة في الضوابط**. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ/١٩٩٧م.

وهبان، أحمد. **الماوردي رائد الفكر السياسي الإسلامي**. الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة للنشر، ٢٠٠١.

دوريات

أبو سليمان، عبد الحميد. «إسلامية المعرفة وإسلامية العلوم السياسية.» **المسلم المعاصر**: العدد ٣١، أيار/مايو ١٩٨٢.

تيت، سي. بيل. «مقدمة: الديمقراطية والقانون: الثورات الجديدة في النظرية وتحليلها.» **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية** (مركز مطبوعات اليونسكو، القاهرة): العدد ١٥٢ (عدد الديمقراطية والقانون)، ١٩٩٧.

تيرنر، فريدريك سي. «الأدوار المتغيرة للدولة: المقياس والفرص والمشكلات.» **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية** (مطبوعات اليونسكو): العدد ١٦٣، آذار/مارس ٢٠٠٠.

ـــــــ وأليخاندرو ل. كورباتشو. «أدوار جديدة للدولة.» **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية**: العدد ١٦٣، آذار/مارس ٢٠٠٠.

الخطيب، معتز عبد اللطيف. «نص الفقيه: تحول السلطة.» **المسلم المعاصر** (القاهرة): السنة ٢٥، العدد ٩٩، ٢٠٠١.

دليو، فضيل. «منهجية البحث الاجتماعي بين الاستنباط والاستقراء.» **التجديد**: السنة ٥، العدد ٩، شباط/فبراير ٢٠٠١.

عارف، نصر محمد. «حالة علم السياسة في القرن العشرين: تاج العلوم... هل يستطيع أن يكون علماً؟.» مجلة **النهضة** (مجلة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية): العدد ١، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٩.

العلواني، طه جابر. «إسلامية المعرفة: لماذا؟.» **مجلة إسلامية المعرفة**: السنة ١، العدد ١، حزيران/يونيو ١٩٩٥.

الفاروقي، إسماعيل راجي. «أسلمة المعرفة.» **المسلم المعاصر**: العدد ٣٢، آب/أغسطس ١٩٨٢.

مصطفى، نادية محمود. «أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية: دراسة استكشافية في الإشكاليات المنهاجية.» **مجلة إسلامية المعرفة**: السنة ١٣، العدد ٥١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

وينكل، أبو منير إيريك. «منظورات علم السياسة في مرحلة ما بعد الحداثة من منظور إسلامي.» **مجلة إسلامية المعرفة**: السنة ١، العدد ٤، نيسان/أبريل ١٩٩٦.

رسائل جامعية، أطروحات

أبو زيد، علا. «الفكر السياسي لابن رشد.» إشراف حامد ربيع (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد ١٩٨١).

حسن، حسن عباس. «الصياغة المنطقية للفكر السياسي الإسلامي: دراسة مقارنة في الأصول والمقومات.» إشراف حامد عبد الله ربيع (أطروحة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٣٩٠هـ/ ١٩٨٠م).

ساجي، محمد. «مبدأ الفصل بين السلطات في الفكر السياسي الإسلامي.» إشراف حامد ربيع (رسالة ماجستير، معهد البحوث والدراسات العربية، بغداد، ١٩٨٥).

شاهين، مصطفى سيد أحمد. «فلسفة الفارابي السياسية.» إشراف محمد عاطف العراقي (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الدراسات الفلسفية، ١٩٧٦).

صالح، أماني عبد الرحمن. «أزمة الشرعية في مؤسسة الخلافة الإسلامية: دراسة تحليلية لركائز وآليات الشرعية في نظام الخلافة الراشدة.» إشراف كمال المنوفي وسيف الدين عبد الفتاح (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٨).

عبد الخالق، نيفين. «أبو نصر الفارابي: دراسة تحليلية لفكره السياسي الإسلامي: دراسة في الفكر السياسي الإسلامي.» إشراف حامد ربيع (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد، ١٩٧٧).

عبد الفتاح، سيف الدين. «التجديد السياسي والخبرة الإسلامية: نظرة في الواقع العربي المعاصر.» إشراف حورية توفيق مجاهد (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩١).

متولي، نبيه أبو اليزيد. «التربية السياسية والأخلاقية في فكر الماوردي.» إشراف محمد علي محمد المرصفي ومحمد سعد القزاز. (رسالة ماجستير، جامعة طنطا، كليه التربية، ١٩٨٧).

محمد، عبد القادر أحمد. «الإجماع في الفكر السياسي الإسلامي والمعاصر.» إشراف محمد الحسيني حنفي (أطروحة دكتوراه، جامعة عين شمس، كلية الحقوق، ١٩٧٩).

مؤتمرات، ندوات

دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجاً. إعداد وإشراف نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح. القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ ومركز الدراسات المعرفية، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م. (سلسلة المنهجية الإسلامية؛ ١٨)

العلاقات الدولية بين الأصول الإسلامية وبين خبرة التاريخ الإسلامي: أعمال ندوة مناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام. تحرير نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح. القاهرة: جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٠٠٠.

مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق. تقديم أحمد زكي يماني؛ تحرير محمد سليم العوا. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠٠٦.

نحن والآخر: تراث العرب والمسلمين في العلاقات الخارجية. تنسيق وتحرير فيصل الحفيان. القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ٢٠٠٣.

نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي: دورة تدريبية. الدار البيضاء: معهد الدراسات المصطلحية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي. جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة ـ الجزائر، ٩ ـ ١٢ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩.

٢ ـ الأجنبية

Books

Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. New York: Routledge, 2001.

Charlesworh, James Clyde. *A Design for Political Science: Scope, Objectives and Methods*. Philadelphia: American Academy for political and social science, 1960.

Craig, Edward. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. New York: Routledge, 1998.

Crone, Patricia. *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1987.

Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Dillon, Conley H., Carl Leiden and Paul D. Stewart. *Introduction to Political Science*. 3rd ed. New York: Van Nostrand Reinhold Company, 1970.

Hallaq, Wael B. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001.

Hammond, Robert. *The Philosophy of Alfarabi and its Influence on Medieval Thought*. New York: Hobson, 1947.

Heineman, Robert A. *Political Science: An Introduction*. New York: McGraw - Hill Companies, 1996.

Gerring, John. *Social Science Methodology: A Criterial Framework*. London: Cambridge University Press, 2001.

Gleave, Robert and Eugenia Kermeli. *Islamic Law: Theory and Practice*. London: I. B. Tauris, 2001.

Jackson, Sherman A. *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihâb al - Dîn*. New York: Koln, Brill, 1996.

Lenin, V. I. *The State and Revolution: The Marxist Theory of the State and the Tasks of the Proletariat in the Revolution*. Australia: Resistence Books, 1999.

Mahdi, Muhsin S. *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2001.

________. *AlFarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Foreword by Charles E. Butterworth and Thomas L. Pangle. New York: Cornell University Press, 2001.

Marsh, David and Gerry Stocker. *Theory and Methods in Political Science*. 2nd ed. New York: Palgrave Mackmillan, 2002.

Murray, Alastair J. H. *Reconstructing Realism: Between Power Politics and Cosmopolitan Ethics*. George Square, Edinburgh: Keele University Press, 1997.

Netton, Ian Richard. *Al - Farabi and His School*. London: Routledge Curzan, 1999.

Perry, Michael J. *Morality, Politics, and Law*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Rosenthal, Erwin I. J. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1968.

Schall, James V. *At the Limits of Political Philosophy: from "Brilliant Errors" to Things of Uncommon Importance*. Washington, DC: Catholic University of American Press, 1998.

Shapiro, Martin M. and Alec Stone Sweet. *On Law, Politics, and Judicialization*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Periodicals

Hongladarom, Soraj. "Critical Thinking and the Realism/Antirealism Debate." Chulalongkorn University, Department of Philosophy, <http://pioneer.chula.ac.th/~hsoraj/web/CT.html>.

Jones, Charles. "Reviewed Work(s): "Political Philosophy" by Jean Hampton." *Mind' New Series:* vol. 108, no. 432, October 1999.

Lye, John. "Some Notes on Realism." Brock University, 8 October 1997, <http://www.brocku.ca/english/courses/2F55/realism.php>.

Moten, Rashid. "Islamization of Knowledge: Methodology of Research in Political Science." *American Journal of Islamic Social Sciences*: vol. 7, no. 2, September 1990.

السيرة الذاتية

الاسم: مدحت ماهر الليثي.

تاريخ الميلاد: ١٥ ـ ٨ ـ ١٩٧٥.

المؤهلات:

ماجستير العلوم السياسية ـ تخصص الفكر السياسي الإسلامي ـ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة.

ليسانس الشريعة ـ كلية الشريعة والقانون ـ جامعة الأزهر.

بكالوريوس العلوم السياسية ـ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة.

الخبرات:

١ ـ الباحث الأول والمدير التنفيذي لمركز الحضارة للدراسات السياسية.

٢ ـ مدير تحرير حولية **أمتي في العالم**، ٢٠٠٢ ـ الآن.

٣ ـ منسق التدريب بدار الإفتاء المصرية، ٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٨م.

٤ ـ مدير قسم الموقع الإلكتروني بدار الإفتاء المصرية، تموز/يوليو ٢٠١٠ ـ كانون الثاني/يناير ٢٠١٢م.

٥ ـ قام بتدريس منهج السياسة الشرعية ـ الأحكام السلطانية للماوردي بالجامع الأزهر الشريف عام ٢٠١٢.

المؤلفات:

١ ـ أسس الفكر السياسي الإسلامي والغربي.

٢ ـ حقوق الإنسان في التصور الإسلامي.

٣ ـ التعارف الحضاري: أين الخلاف بين القدماء والمحدثين؟.

٤ ـ خبرة مشروع تقويم «إسلامية المعرفة،» في: مدحت ماهر وماجدة إبراهيم (تحرير)، مشروع تقويم إسلامية المعرفة بعد ربع قرن، وغيرها من البحوث وعشرات الورقات البحثية.